

بحوث فقهية مهمّة

سماحة المرجع الديني
الشيخ ناصر مكارم الشيرازي مدّ ظله

تمهيد

لا نبالغ إذا قلنا أن الفقه الإسلامي من أغنى المصادر الحقوقية في العالم لأنه: من جهةٍ يسترشد من منابع مترعة كالقرآن الكريم، والأحاديث الكثيرة، والإجماع والعقل - ومن جهةٍ أخرى إن الدين الإسلامي تصدر الحكومة منذ عصر النبي الأكرم ﷺ مما أدى إلى تفعيل روح السؤال ومواجهة سيل علامات الإستفهام في مختلف المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والاخلاقية والإجابة عنها. ومن جهةٍ ثالثة كان تنوع المجتمعات الإسلامية وإمتداد الإسلام في منطقة جغرافية واسعة ومهمة بدوره سبباً آخر في إثارة الأسئلة وتنوعها مما أدى بالفقه الإسلامي الذي اندفع للإجابة عنها إلى إيجاد الحلول لما اشكل منها. ومن جهةٍ رابعة نلاحظ أن عدداً غفيراً من علماء الإسلام وفقهاء المسلمين بذلوا جهودهم العلمية طيلة ١٤ قرناً في هذا المجال، ولذا ليس غريباً أن يكون الفقه الإسلامي بملاحظة العوامل المذكورة آنفاً ثرياً في آفاقه الحقوقية ومترعاً في أبعاده الفقهية وفي هذا الوسط يتجلى الفقه الشيعي أكثر من غيره. ويقف مذهب أهل البيت ﷺ في مقدمة المذاهب الإسلامية في هذا المجال لأنه:

- ١- فتح باب الاجتهاد أمام فقهاء الشيعة مما أعطاهم زخماً كثيراً في تطوير حركة الفقه الإسلامي ودفعهم نحو التعمق والدقة، أكثر فأكثر في مختلف الفروع والتأمل في أدلتها والتفكير في إيجاد براهين أقوى.
- ٢- لزوم تقليد المجتهد الحي وعدم جواز التقليد من المجتهد الميت - والذي هو مورد اتفاق علماء الشيعة تقريباً - أدى إلى أن يهتم فقهاء أهل البيت ﷺ في كل

عصر وزمان بتنقيح المسائل الفقهية، وخاصة المسائل المستحدثة منهم، والعثور على إجابات علمية مقنعة ومستدلّة، ولهذا نرى في كلّ يوم كتباً جديدة وإجائاً موسّعة في هذا المجال ومنها الكتاب الحاضر الذي هو ثمار مجموعة نفيسة من ١٠ مسائل فقهية مهمّة أغلبها من المسائل المستحدثة.

وهذه المسائل بصورة خاصّة من المسائل المبتلى بها في العصر، وكلّ واحدة منها تعالج قضية مهمّة من قضايا المجتمع البشري بدقّة وعناية، وتجنب الاختصار المخل، والإسهاب الممل، رجاء أن يكون هذا الكتاب قد أسهم في إشباع الوسط الفقهي بما يحتاجه في منظومته الفقهية.

وفي الوقت نفسه فإنّنا نستقبل بما يجود به قرائح المفكرين وآراء المحققين لا ثراء هذه البحوث ونسعى في ضمّها إلى هذه المجموعة فيما لو كانت في إطار معقول إن شاء الله.

ونرجو من العليّ القدير أن يجعلها ذخراً لآخرتنا ويعفو عن خطايانا.

والحمد لله ربّ العالمين



حكم الأضحية في العصر الحاضر

حكم الأضحية في العصر الحاضر

تمهيد

حينما تشرفت بزيارة بيت الله الحرام لأول مرة، ذهبت الى منى لأشاهد عن قرب عملية نحر الأضاحي في المسلخ يوم العيد، فإذا بي أواجه مشهداً عجيباً... الآلاف المؤلفة من أشلاء الأنعام من الشياه والبقر والإبل قد غطت أرض المسلخ بحيث كان من الصعب اختراقها والعبور من خلالها، في حين كانت شمس الحجاز الحارقة تلهب بجرارتها وجه البسيطة، فيسرع العفن في ذلك الركام الهائل من الاضاحي، دون أن يستفيد منها أحد من الناس لا سيما المساكين.

وبادرت الحكومة السعودية -من أجل أن تمنع انتشار الأوبئة بين الحجيج بسبب تعفن الأضاحي بعد نحرها - إلى دفنها رغم ما يتعرض هذا العمل من صعوبات. وبعد أن اطلعت على هذا الوضع سعيت بدوري للحصول على شاة صحيحة تتوفر فيها المواصفات المطلوبة لهديها، فتم لي ذلك، وقدّمتها لبعض المساكين هناك، ولعلهم أيضاً اكتفوا ببعض منها وتركوا الباقي.

كما لاحظت وجود عدد من الفقراء المعوزين الذين كانوا ينقلون أجزاء من الأضاحي خارج المسلخ، ولكن لا تتجاوز نسبة ما يقتطعونه من الأضاحي في أحسن الأحوال عشرة بالمئة، فيتلف الباقي بالدفن أو الحرق!

وكما قلنا فإن عملية الإلتاف لا تتم بسهولة، ولهذا قد تُنجز بشكل ناقص فيوجب تلوث بيئة منى وتعفنه يومي الحادي عشر والثاني عشر من ذي الحجة لاسيما المناطق القريبة من المسلخ.

ولعلّ الكثير من الأفراد الذين يدخلون المسلخ ويشاهدون الوضع فيه يتساءلون في أنفسهم عن رأي الشرع المقدّس في هذه الظاهرة، وموقف الفقهاء ومراجع الدّين منها، وهل هي من المسائل المستحدثة، أم كانت بهذا الشكل منذ عصر المعصومين وفقهاء السلف؟

في تلك الفترة كنت من طلاب العلوم الدينية، وحديث عهد ببحوث الفقه الاستدلالي، وكنت مقلّداً في عدد من المسائل، ومنها مسائل الحج، فكانت وظيفتي الذبح ثمّ طرح الأضحية في محلّها، أو أن أقوم بعملية صورية في أخذ النياحة من الفقير ثمّ القبول من جانبه وتركها في نفس المحلّ.

ولكن بعد أن حصلت على قدرة أكثر في استنباط المسائل، استغرقت في الفكر وعزمت على ملاحظة أدلّة المسألة بالدقّة والتأمّل اللائقين، وعدم الاقتناع بمقولة الآخرين وممارساتهم العملية، خصوصاً بعد أن تعقّدت المسألة بانتقال جميع الأضحية من منى إلى خارجه مع أنّ من شروط صحة الأضحية عند فقهاء الشيعة كونها في منى، وعدم إجزاء ما يقع خارجها، ولذلك تفحصت جميع روايات أبواب الذبح بدقّة وتدبّر، وتعمّقت في كلمات القوم وفتاوى الفقهاء الكرام واستدلالاتهم، وناقشت بعضهم، وسعيت لأن أجرد ذهني من الخلفيات المعرفية حتّى أفتي في المسألة مع فراغ البال، وأستجلي الحقيقة من روافدها الشرعية وأدلّتها المعتبرة، -كما حصل للعلامة الحليّ رحمه الله في حكمه برّد بئر داره، ثمّ الفحص عن أدلّة اعتصام ماء البئر، وفي النهاية أفتي بالاعتصام خلافاً لجميع من كانوا قبله - فانتبهت إلى أنّ مثل هذه الأضاحي ليست مجزية لوظيفة الحج، وعلى الحجاج الإجتناح عنها والاحتياط بالإتيان بها في أيام ذي الحجّة في أوطانهم، أو مكان آخر.

ولهذا عزمت على اظهار ما ثبت لي من الدليل على هذه الفتوى مع أداء التكريم والاحترام لجميع المراجع والفقهاء العظام في فتاواهم، كيما يفتح بذلك للباحثين باب بحث أكثر وفحص أبلغ حول هذه المسألة المهمّة.

المحور الأصل في المسألة

- وقبل كل شيء لابد أن نعلم أن لمسألة الأضحية في زماننا هذا أربع حالات:
- ١ - إذا أمكن إيقاع الذبح في منى (أو في المذابح الموجودة اليوم مع عدم التمكن منه في منى) وصرف لحوم الأضاحي في مصارفها بحيث لا يلزم الإيتلاف والدفن والإحراق، فلا اشكال في تقدّمه على أي شيء آخر.
 - ٢ - إذا لم يوجد المستحقون في منى، ولكن يمكن نقل اللحوم إلى خارج منى، أو إلى خارج المملكة السعودية بتجفيف اللحم، أو استخدام إحدى الوسائل لحفظه وتعبئته في علب تدرأ عنه الفساد، ثم صرفه للمستحقين، يجب الذبح أيضاً في منى، ثم النقل إلى خارجها.
 - ٣ - إذا لم يمكن نقل اللحوم إلى خارج منى أو خارج الحجاز، وأمكن الذبح في مكان آخر داخل مكة أو داخل الحرم وصرف اللحوم في مصارفها، وجب الذبح في ذلك المكان على الاحتياط اللازم.
 - ٤ - إذا استعصت الحالات الثلاثة السابقة، بحيث لم يبق أماننا إلا الإيتلاف أو الإحراق، يمكن القول بسقوط وجوب الذبح (لأن الواجب ليس مجرد إراقة الدم، بل مشروط في الكتاب والسنة بصرفها في مصارفها، وحيث لا يمكن تحصيل الشرط يسقط المشروط، كما سيأتي تفصيلاً).
- ولكن الأحوط وجوباً عزل ثمنها، ثم الإتيان بسائر المناسك، ثم الذبح في الوطن أو محل آخر بعد الرجوع في شهر ذي الحجة، والأولى في صورة الإمكان، التنسيق والاتفاق مع بعض أهل والأصدقاء للذبح يوم الأضحى في الوطن - لكي يصرف لحم الذبيحة في مصارفها - والتقشير بعده (لكن هذا ليس بواجب لأنه يوجب العسر والحرج على كثير من المحجاج).
- والدليل على ذلك (أي وجوب الذبح في غير منى في هذه الحالة) أمور أربعة:

* * *

الأول: ليس الواجب في الهدي مجرد إراقة الدّم

المستفاد من ظاهر الآيات الواردة في حكم الأضحية في القرآن الكريم أنّ الأضحية المطلوبة في الشريعة الإسلامية هي ما يصرف لحومها للفقراء والمساكين لا مجرد إراقة الدّم، قال الله تبارك وتعالى:

﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾^(١).

فالمستفاد من هذه الآية - خصوصاً بقربنة الفاء ﴿فكُلُوا...﴾ - جعل الأضحية في سبيل الإطعام، ولزوم استفادة المضحي والقانع والمعتّر (القانعون من الفقراء والمعتّرون منهم) من لحومها، ومن الواضح أنّ الآية ليست ناظرة إلى الموارد التي لا يأكل منها المضحّون والقانعون والمعتّرون، بل تلتهمها حفر الأرض ومصاهر النار! إن قيل: لعلّ مفهوم قوله تعالى بعد الآية المزبورة: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى﴾^(٢) عدم موضوعية المصرف، وأنّ المهم إنّما هو التقوى والنيّات الخالصة حين الذبح، وبعبارة أخرى: لإراقة الدّم موضوعيّة.

(١) الحج: ٣٦.

(٢) الحج: ٣٧.

قلنا: لازم هذا الاستنباط عدم لزوم إراقة الدم، وعدم وجوب الأضحية أيضاً (لأنّها تقول: ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دَمُهَا﴾) وهو خلاف المطلوب، فالصحيح أن يقال: إن المقصود في الآية الشريفة أن قيمة إراقة الدم وصرف المضحي لحومها لنفسه ولغيره، أمّا هي في ما إذا كانت الأضحية ملازمة لقصد القرية وخلوص النية، فهو نظير ما إذا قلنا: إن قيامكم أو قعودكم في الصلاة ليس بمهم، إنّما المهم هو إخلاص النية وقصد التقرب إلى الله تعالى. ونظير الآية المزبورة (أي قوله: ﴿وَالْبَدَنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ...﴾) في الدلالة على لزوم الصرف وموضوعية الاستفادة من اللحوم آية أخرى من سورة الحج وهي:

﴿وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ ... لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ﴾^(١).
حيث إنّه لو سلمنا أن صيغة «كلوا» في هذه الآية في مقام دفع توهم الحظر من أكل المضحي (ولازمه عدم دلالتها على الوجوب كما قال به الكثير من الفقهاء والمفسرين) فلا اشكال في دلالة «أطعموا» على وجوب صرف اللحوم في الفقراء، كما تدلّ عليه الروايات الواردة في أبواب الذبح أيضاً، وأنّه أمر واجب بعد الذبح مرتبط به لا ينفك عنه بحسب ظاهر الآيات، بل الذبح مقدّم له.

دفع شبهة تعدّد المطلوب

إن قيل: لعلّ المسألة من قبيل تعدّد المطلوب، فكانت إراقة الدم في منى أمراً مطلوباً، وصرف اللحوم في المصارف المنصوصة مطلوباً آخر، فاذا لم يقدر المكلف

(١) الحج: ٢٧-٢٨.

على إتيان أحدهما (وهو صرف اللحوم) لم يسقط الآخر، وهو إراقة الدم في منى. قلنا: ظاهر الأمر في الآية الشريفة هو وحدة المطلوب، لأن تعدد المطلوب يحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة في المقام، بل القرينة قائمة على خلافه؛ لظاهر التفريع بالفاء. وبالجملية: على مدعي التعدد تقديم القرينة؛ مضافاً إلى ما سيأتي من عدم سبق إراقة الدم بدون صرف اللحوم في عصر نزول القرآن وأعصار المعصومين عليه السلام حتى يدعى التعدد، فإن تعدد المطلوب يرجع إلى نوع من الإطلاق وشمول الدليل، والإطلاق بالنسبة إلى مصداق، فرع وجود ذلك المصداق كما أشرنا إليه سابقاً.

مقتضى صناعة الفقه

إن قيل: لازم وحدة المطلوب سقوط الهدي مطلقاً، فإن المطلوب الواحد ينتفي بانتفاء قيده، وهو في المقام وقوع الهدي في منى أولاً، وصرفه في الفقراء ثانياً، فانتفاء الأول بانتقال المذبح إلى خارج منى، وانتفاء الثاني بإعدام اللحوم بالدفن أو الحرق، يوجب انقضاء أصل الهدي وسقوطه عن الوجوب.

قلنا: هذا وإن كان محتملاً بحسب صناعة الفقه، ولكنه مخالف للاحتياط قطعاً، خصوصاً بعد ملاحظة عدم إسقاط الشارع المقدس الهدي في مورد من الموارد، حتى بالنسبة إلى من لم يجد ثمن الهدي، فأوجب عليه بدل الهدي الصيام ثلاثة أيام متوالية في الحج وسبعة بعد الرجوع إلى أهله. وفيما نحن فيه حيث إنه واجد لثمن الهدي، ودليل الصيام مختص بمن لم يجد، فلا أقل من أن مقتضى الاحتياط إتيان الهدي في محل آخر كما مرّ، لا سيما أن الهدي قد يقع في مكان آخر غير منى وفي أيام أخرى كما في المصدود، وهو المنصوص كما سيأتي الكلام فيه إن شاء الله، فهنا لا ينتفي المقيّد إذا انتفى القيد.

وبعبارة أخرى: لعلّ عدم سقوط الهدي في جميع الموارد يمكن أن يكون دليلاً على أنّه إذا لم يمكن الهدي في منى وجب إتيانه في محل آخر إلا إذا لم يكن واجداً للثمن، فيأتي ببذله وهو الصيام.

إن قيل: إتيان الهدي بالقيدين المذكورين (وقوع الذبح في منى وصرف لحوم الهدي) معاً متعذّر غالباً في الظروف الحالية، فلا بدّ من ترك أحدهما والإتيان بالآخر، فإنّما أن يأتي بالهدي في منى مع عدم صرف لحومها، أو يترك الهدي في منى ويأتي به في خارجه، مع صرف اللحوم في مصارفها وترجيح أحد القيدين على الآخر محتاج إلى دليل، ولا دليل على تقديم الصورة الثانية على الصورة الأولى.

قلنا: أولاً: جميع المذابح في يومنا هذا خارجة عن منى، فوقع الذبح في منى أيضاً متعذّر، وثانياً: ليس القيّدان على حدّ سواء، فإنّ صرف اللحوم في مصارفها من أركان الهدي في نظر العرف وأهل الشرع، ومن البعيد جداً أن يكون لمجرّد إراقة الدم موضوعيّة، سيّما إذا أدّى ذلك إلى الإسراف أو التبذير المحرام في رأي الشارع المقدّس، وسيأتي شرحه في المباحث اللاحقة.

وحيث إنّ ترجيح أحد القيدين على الآخر - أي إيقاع الهدي خارج منى وصرف اللحوم في مصارفها - ليس من قبيل الترجيح بلا مرجّح.

ومّا يدلّ على ذلك (دلالة قويّة) ما ورد بطريقتين مختلفتين في أبواب الذبح عن الامام الصادق عليه السلام عن آبائه عن جدّهم رسول الله ﷺ أنّه قال: «أنّما جعل هذا الأضحى لتشبع مساكينكم من اللحم فأطعموهم»^(١).

وإذا تأملت في هذه الرواية علمت أنّ الأضاحي التي تؤقّى بها في الحج حالياً (ولا تصرف لإطعام الفقراء وإشباعهم) خارجة عن نطاق أوامر الشرع!

(١) الوسائل: الباب ٦٠ من أبواب الذبح، ح ١٠ و ٤.

والرواية وإن أدرجها صاحب الوسائل في أبواب الأضحية المستحبة، ولكن مفادها عام يشمل الجميع.

دفع شبهة مطلوبة مجرد إراقة الدم

إن قيل: هناك روايات تدل على مطلوبة مجرد إراقة الدم، مثل ما رواه شريح ابن هاني عن علي عليه السلام أنه قال:

«لو علم الناس ما في الأضحية لاستدانوا وضحووا، إنه ليغفر لصاحب الأضحية عند أول قطرة تقطر من دمها»^(١) ومارواه بشر بن زيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفاطمة عليها السلام: «اشهدي ذبح ذبيحتك، فإن أول قطرة منها يغفر الله بها كل خطيئة عليك إلى أن قال هذا للمسلمين عامة»^(٢).

قلنا: التمسك بمثل هذه الروايات لمطلوبة مجرد إراقة الدم واعتبار الموضوعية لها، كما ترى، لأن كل من ألم بفنون الكلام عرف أن مثل هذا التعبير كناية عن سرعة أثر الأضحية للمضحي بلا فصل ومن دون مهمة، كمن يريد بيان فضيلة الجهاد، فيقول: «يغفر الله للمجاهد بأول خطوة يضعها في طريق الجهاد في سبيل الله» أي أن من يخرج من بيته قاصداً الجهاد في سبيل الله وإحياء أمر الله يسرع إليه غفران الله بأول خطوة يخطوها، لا أن المطلوب من الجهاد يحصل بأول الخطوة.

وهكذا ما نحن فيه، فكان الإمام عليه السلام قال: «من ذبح ذبيحته في سبيل الله لإشباع المساكين وإطعامهم فإنه ينال غفران الله عند أول قطرة تقطر من دمها». فمثل هذه العبارة لا تشمل من أقدم على الأضحية لأن يشبع بها حفر الأرض ومصاهر النار،

(١) راجع الوسائل: الباب ٦٤ من أبواب الذبح، حديث ٢.

(٢) راجع الوسائل: الباب ٣٦ من أبواب الذبح، حديث ٤.

ويعلم بعدم إطعام المساكين منها، بل تحرق أو تدفن، خصوصاً بعد ملاحظة ما مرّ من قول رسول الله ﷺ: «إِنَّمَا جَعَلَ اللَّهُ هَذَا الْأَضْحَى لِتَشْبَعُ مَسَاكِينُكُمْ مِنَ اللَّحْمِ فَأَطْعَمُوهُمْ»^(١) فالرسول الذي ينطق بمثل هذا البيان كيف يأمر أمته بإهراق دماء الأضاحي ولو لم يترتب عليه الإشباع والإطعام.

وبما ذكرنا يظهر الجواب عن التمسك بروايات تعبر عن الهدى بالدم، فإن «الدم» أو «إهراق الدم» (نظير ماورد في قوله ﷺ: «مَا أَنْفَقَ النَّاسُ نَفَقَةً أَكْبَرُ مِنْ دَمٍ يَهْرَاقُ فِي هَذَا الْيَوْمِ»^(٢)) وقول الصادق عليه السلام في رجلين اقتتلا وهما محرمان: «على كل واحد منهما دم»^(٣) كناية عن الهدى وعظمته، لا على عظمة إراقة الدم ولو بلغ ما بلغ، فإنه نظير ما إذا قلنا في محاورتنا اليومية لمن نجا ولده من خطر السقوط والموت مثلاً، أو نجا هو وأهل بيته من حادثة سيّارة في الطريق: «عليه إهراق الدم»، فمن الواضح أنه كناية عن إطعام المساكين من لحمها في سبيل الله، لا مجرد إهراق الدم مطلقاً وإن لم يصرف من لحمها في سبيل الله.

قياس الهدى بالطواف والسعي

إن قيل: هل وجدت في لسان الروايات مورداً أمر الشارع فيه بإيقاع الهدى خارج منى؟ أليس هذا من قبيل الإتيان بالطواف أو السعي في غير مكة؟ قلنا: توجد موارد عديدة في روايات الباب توجب إيقاع الهدى خارج منى، فليس الهدى كالطواف والسعي القائمين بمكان معين:

(١) الوسائل: الباب ٦٠ من أبواب الذبح، حديث ٤ و ١٠.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: ج ١٢، ص ٣١.

(٣) الوسائل: أبواب بقية كفارات الإحرام، الباب ١٧، حديث ١.

منها: المصدود - وهو من أتى بهدي، ومنع من الدخول في الحرم أو مكة - إذا ساق هدياً، فالروايات وفتاوى المشهور من الفقهاء العظام متفقة على وجوب ذبحه في نفس محل الصد، فلو كان الهدي في غير منى كالطواف في غير مكة، سقط وجوب الهدي^(١).

ومنها: رجل ساق الهدي، فعطب في موضع لا يقدر على من يتصدق به عليه، فعليه أن ينحره أو يذبحه ويكتب كتاباً أنه هدي، ويضعه عليه ليعلم من مر به أنه صدقة، ويأكل من لحمها إن أراد^(٢).

فهذه الروايات تدلّ بأبلغ دلالة، أولاً: على جواز الهدي خارج منى في موارد الضرورة. وثانياً: على لزوم السعي في صرف لحمه إلى المستحقين ابتداءً، وفي صورة عدم حضور المستحقين ينصب علامة تدلّ على أنه هدي وصدقة يجوز للمؤمنين والمستحقين الأكل منه.

إن قيل: ألا يمكن هذا في مذابح منى في يومنا هذا، أي يكتب كتاباً وينصب على الأضاحي حتى ينتفع منها المستحقون؟

قلنا: المفروض في المقام عدم وجود المستحق مطلقاً، بحيث لا يحيص عن دفنها أو إحراقها كما نشاهده في كل عام، ومن المعلوم لغوية الكتابة والنصب في هذه الحالة. نعم لو وجدنا مستحقين في منى - ولو بالنسبة إلى بعض الأضاحي - يجب ذبحها (ذبح البعض) في منى أو قريب منها مع التعذر فيها على الأحوط، ولكن حيث تذبح الأضاحي بمقدار المستحقين بفتوى الآخرين يسقط الذبح عنا في الحال الحاضر.

(١) راجع الوسائل: الباب ٦ من أبواب الإحصار والصد.

(٢) راجع الوسائل: الباب ٣١ من أبواب الذبح.

توهم لزوم البدعة

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما قد يقال: من أنّ الذبح خارج منى (كالذبح في الوطن أو مكان آخر) بدعة وأمر جديد، كلام بلا أساس.

فقد ظهر أولاً: وجود موارد أمر الشارع فيها بإيقاع الهدي خارج منى. وثانياً: إنّ الأضاحي التي تؤتى بها في أيامنا هذه، خارجة عن نطاق أوامر الشرع (لمكان اللام في قوله ﷺ: «لتشبع مساكينكم...» وفاء التفريع في الآية الكريمة ﴿فاذا وجبت جنوبها...﴾) بل لعل إيقاع الهدي خارج المذبح في يومنا هذا، مع عدم إشباع المساكين وإطعامهم بدعة وأمر جديد، لم يسبق له في الشرع وفي أزمان المعصومين مثل ولا نظير.

وثالثاً: إنّ الحكم بإيقاع الهدي في الوطن أو مكان آخر مبنيّ على مجرد الإحتياط، والآن فقتضى الصناعة احتمال سقوط الهدي من رأس كما مرّ مراراً، ولا معنى لأن يكون الحكم المبنيّ على مجرد الإحتياط بدعة، بل لعل ذبح الأضاحي ودفنها أشبه بالبدعة، والله العالم.

* * *

الثاني: عدم شمول أدلة الأضحية للمصاديق الموجودة في العصر الحاضر

لا إشكال في أنّ مسألة الأضحية بشكلها الحالي من المسائل المستحدثة التي لا سابق لها في عصر النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، وذلك لقلة عدد الحجاج يومذاك وكثرة المستحقين، بحيث كانت اللحوم تصرف جميعها في أيام الحج، ولعل بداية الوضع الفعلي قد تحصلت في القرن الأخير، ولذلك يخبر المعمرّون ممّا أنّ لحوم الأضاحي كانت تصرف بسرعة في منى وخارجها. وبهذا يظهر أنّ وجه عدم طرح هذه المسألة في كتب الفقهاء السابقين إنّما هو عدم ابتلائهم بها.

والمستفاد من آيات الأضحية تقيد موضوع الهدي بصرف اللحوم في مصارفها، واستهداف الصرف في الواجب الشرعي يعني المقومية له كما مرّ.

والمستفاد من الروايات أيضاً أنّ صرف لحوم الأضاحي كانت تصرف بتمامها في عصر النبي ﷺ في الأيام الأولى بعد الذبح، بحيث نهى عن ادّخارها أكثر من ثلاثة أيام؛ وذلك لكثرة المستحقين في ذلك العصر:

منها: ما رواه محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال:

«كان النبي ﷺ نهى أن تحبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام من أجل الحاجة، فأمّا اليوم فلا بأس به»^(١).

(١) الوسائل: الباب ٤١ من أبواب الذبح، الحديث ٤.

ومثله الحديث الثالث من نفس الباب عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام أيضاً قال:

«إن رسول الله صلى الله عليه وآله نهى أن تحبس لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام». ومنها: ما رواه أبو الصلاح عن الصادق عليه السلام وحنان بن سدير عنه أيضاً قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن لحوم الأضاحي بعد ثلاث، ثم أذن فيها وقال: كلوا من لحوم الأضاحي بعد ذلك وادّخروا»^(١).

فيستفاد من جميع هذه الروايات وروايات أخرى صرف اللحوم بتمامها في تلك الأيام أو جعلها على الأقل بصورة القديد لادّخارها لأيام آخر (وكان الادّخار ممنوعاً في بداية الأمر لكثرة المحتاجين ثم أذن فيه). بل يستفاد منها منع إخراج اللحوم من منى لكثرة أرباب الحاجة إليها، نعم بعد أن كثرت اللحوم وقلّ المستحقون أجيز نقلها إلى خارج منى والانتفاع بها.

ففي حديث محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن إخراج لحوم الأضاحي من منى، فقال:

«كنّا نقول: لا يخرج منها شيء لحاجة الناس إليه، فأما اليوم فقد كثرت الناس فلا بأس بإخراجه»^(٢).

كما أنّ مدلول مجموع هذه الروايات صرف لحوم الأضاحي في أعصار الأئمة المعصومين عليهم السلام أيضاً، إمّا في الأيام الأولى من الحج في منى، أو في أيام آخر في مكة أو خارج مكة، وأمّا ما نشاهده اليوم من دفنها أو إحراقها فهو أمر مستحدث لم يكن له وجود في الأزمنة السابقة، وحينئذ من المشكل جداً إطلاق روايات

(١) الوسائل: الباب ٤١ من أبواب الذبح، الحديث ١.

(٢) الوسائل: الباب ٤٢ من أبواب الذبح، ح ٥.

الأضحية بحيث تشمل تمام صور المسألة حتى صورة الدفن أو الحرق؛ لأنّ المصداق الموجود في عصرنا إنّما هو من قبيل الفرد النادر أو الفرد المعدوم في عصر نزول آيات الهدي وصدور رواياتها.

إن قيل: قلّة المصداق أو عدم وجوده لا يوجب عدم شمول إطلاق أو عموم بالنسبة إليه، والّا لم يحز التمسك بالعمومات والإطلاقات للمصاديق المستحدثة من موضوعات الأحكام، كالتمسك بعموم «أوفوا بالعقود» لصحّة عقد التأمين مثلاً، وغيره من العقود الحديثة.

قلنا: إنّ ذلك، أي التمسك بتلك العمومات أو الإطلاقات في باب العقود المستحدثة مشكل جداً لنفس الإشكال، وطريق حلّ مشكلة هذه العقود منحصر بإلغاء الخصوصية القطعية العرفية في الموارد التي يمكن ذلك فيها. لكن من المعلوم أنّ الخصوصية موجودة في محلّ البحث يقيناً، فلا يمكن إلغاؤها؛ لأنّه لا يمكن لأحد دعوى اليقين أو الاطمئنان بعدم الفرق بين الذبائح التي تصرف لحومها والتي تعدم بالدفن أو الحرق، فهذا دليل آخر على عدم الاجتزاء بهذه الأضاحي.

* * *

الثالث: جميع المذابح خارجة عن منى

إنّا نعلم بانتقال المذابح كلّها حالياً من منى، وعلى هذا حتّى لو أغمضنا أيدينا عن أدلة حرمة الإسراف - التي سيأتي بيانها - وفرضنا شمول أدلة الذبح لصورة فساد اللحوم وعدم صرفها في مصارفها الشرعية، كان الإشكال باقياً على حاله، فإنّ إجماع العلماء قائم على لزوم وقوع الذبح في منى، والروايات أيضاً تصرّح بأنّه «إن كان هدياً واجباً فلا ينحره إلّا بمنى»^(١) وفي بعض الروايات: «لا ذبح إلّا بمنى»^(٢).

وعلى أيّ حال، العمل بهذا الواجب غير ممكن في هذه الايام، وحينئذ إن قلنا: إنّ إيقاع الذبح في منى شرط في صحّته مطلقاً، سواء في الاختيار والاضطرار، فلازمه سقوط الذبح من الأساس؛ لأنّ المشروط ينتفي بانتفاء شرطه، نظير ما إذا قلنا: إنّ الصلاة غير واجبة على فاقد الطهورين؛ لأنّ الطهارة شرط على الإطلاق. وإن قلنا بأنّه شرط حال الاختيار فقط، فلازمه سقوط هذا الشرط حال الاضطرار ووجوب الاتيان به في محلّ آخر، من دون فرق بين وادي محسّر وغيره؛ لعدم الدليل

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب الذبح، ح ١.

(٢) الوسائل: الباب ٤ من أبواب الذبح، ح ٦.

على لزوم رعاية الأقرب فالأقرب، أو كون وادي محسّر أو العتصم بدلاً عن منى.
 إن قيل: جاء في غير واحد من الروايات جواز الذبح في مكّة، مثل معتبرة معاوية بن عمّار في قوله: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن أهل مكّة أنكروا عليك أنك ذبحت هديك في منزلك بمكّة فقال: «إن مكّة كلّها منحرة»^(١) وفي معناه غيره.
 والجمع بينها وبين ما دلّ على أنّ الذبح لا يكون إلا بمنى، يقتضي حملها على صورة عدم إمكان الذبح بمنى.

قلنا: أولاً: لا بدّ من حمل هذه الروايات على الهدى غير الواجب، لورود التصريح بأنّه «إن كان هدياً واجباً فلا ينحره إلا بمنى، وإن كان ليس بواجب فلينحره بمكّة إن شاء»^(٢) لا على صورة عدم إمكان الذبح بمنى، حيث إنّه لو كان الذبح في منى متعذراً، لم يكن وجه لإنكار أهل مكّة على الإمام عليه السلام.
 ثانياً: سلّمنا، ولكن الذبح بمكّة أيضاً متعذّر في زماننا هذا، نعم يمكن ذلك للنادر من الحاجّ لأنّ الجهات المسؤولة لا ترخّص لهم ذلك كما هو واضح، فلا تساعد هذه الروايات في حلّ هذه المشكلة، وأين مكّة من وادي محسّر؟!

شبهة الارتكاز لدى المتشرّعة

قديقال: إنّ المرتكز في أذهان المتشرّعة من المسلمين أنّ محلّ إيقاع مناسك الحج وشعائره ليس إلا مساحة الأرض التي تحيط ببيت الله الحرام زادها الله شرفاً وعزّاً، ولا يجزي ما يؤتى بها في خارج هذه القطعة من وجه الأرض عدد يسير مما نطقت به الأدلّة كالإحرام من مسجد الشجرة وكصيام سبعة أيّام بدل الهدى.

(١) الوسائل: الباب ٤ من أبواب الذبح، ح ٢.

(٢) نفس المصدر: ح ١.

والظاهر أنّ هذا الارتكاز لا يفرق بين حالتي الاختيار والاضطرار، وهذا الارتكاز وإن لم يكن ممّا ينبغي أن يعتمد عليه في الجزم بالحكم الشرعي، إلّا أنّه يمنع عن الركون إلى خلاف ما يقتضيه في استنباط الحكم الشرعي.

قلنا: هذا أشبه شيء بالاستحسان الظني، ولا يمكن الركون إليه كما اعترف به صاحب هذا المقال، وإذا لم يكن ممّا يمكن الركون إليه، فلماذا يمنع عن الركون إلى خلاف ما يقتضيه؟!

هذا - مضافاً إلى أنّ الذي لا يجوز الإتيان به من المناسك في غير هذه القطعة من الأرض أمور خاصّة كالوقوف بعرفات، ومنى، ومشعر، والطواف، والسعي، ممّا يكون قوامه بالمحلّ الخاص، ولكن غير واحد من المناسك قد يؤتي بها في غير هذه القطعة كركعتي الطواف، فقد أفتى فقهاؤنا - رضوان الله عليهم - بأنّه إذا نسيها ولم يأت بها وخرج من مكّة ولم يمكنه الرجوع إليها يأتي بهما في الطريق، وإذا تذكّر بعد الرجوع إلى وطنه يأتي بهما في وطنه، وقد صرّحت بذلك روايات الباب أيضاً:

منها: ما رواه أبو بصير - يعني المرادي - قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يصلي ركعتي طواف الفريضة خلف المقام، وقد قال الله تعالى: ﴿واتخذوا من مقام إبراهيم مصلي﴾ حتى ارتحل، قال:

«إن كان ارتحل فإني لا أشقّ عليه، ولا أمره أن يرجع ولكن يصلي حيث يذكر»^(١).

ومثله ما رواه أبو الصباح الكناني^(٢) عن أبي عبد الله عليه السلام.

ومنها: ما رواه عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

(١) الوسائل: الباب ٧٤ من أبواب الطواف، ح ١٠.

(٢) الوسائل: الباب ٧٤ من أبواب الطواف، ح ١٦.

«من نسي أن يصلي ركعتي طواف الفريضة حتى خرج من مكة فعليه أن يقضي، أو يقضي عنه وليه، أو رجل آخر من المسلمين»^(١).

ومنها: ما رواه معاوية بن عمار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل نسي الركعتين خلف مقام إبراهيم عليه السلام فلم يذكر حتى ارتحل من مكة، قال:

«فليصلهما حيث ذكر، وإن ذكرهما وهو في البلد فلا يبرح حتى يقضيها»^(٢).

هذا بالنسبة إلى ركعتي الطواف، وأمّا بالنسبة إلى الهدي الذي هو محل الكلام فقد مرّ أنّه إذا كان معه الهدي وعطب في بعض الطرق ومرض بحيث يخشى هلاكه يجوز نحره أو ذبحه في محله وإن كانت بينه وبين الحرم مسافة بعيدة كمن خرج من مسجد الشجرة قاصداً مكة وبعد طي مسافة قليلة مرض هديه وعطب، ففي رواية حفص بن البخري قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل ساق الهدي فعطب في موضع لا يقدر على من يتصدق به عليه ولا يعلم أنّه هدي قال: «ينحره ويكتب كتاباً أنّه هدي ويضعه عليه ليعلم من مرّ به أنّه صدقة»^(٣). ومثله سائر روايات الباب فراجع.

والإصرار على كتابة الكتاب في هذا الحديث دليل على وجوب صرفها في مصارفها. ومرّ أيضاً ذكر المصدود إذا ساق هدياً وأنّ الروايات وفتاوى المشهور متفقة على وجوب ذبحه في نفس محلّ الصدّ، ففي حديث زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «فإنّ المصدود يذبح حيث صدّ ويرجع صاحبه...»^(٤).

وفي رواية حمران عن أبي جعفر عليه السلام قال:

(١) الوسائل: الباب ٧٤ من أبواب الطواف ح ١٣.

(٢) الوسائل: الباب ٧٤، ح ١٨.

(٣) الوسائل: الباب ٣١ من أبواب الذبح، ح ١.

(٤) الوسائل: الباب ١ من أبواب الإحصار والصدّ، ح ٥.

«إن رسول الله ﷺ حين صدّ بالحديبية قصّر وأحلّ ونحر ثم انصرف منها...»^(١). وكذلك بالنسبة إلى التقصير، فقد ورد التصريح في جملة من الروايات بجوازه خارج تلك القطعة المعروفة من الأرض: منها: ما مرّ آنفاً في الرواية الأخيرة (رواية حمران) من أن رسول الله ﷺ قصّر في الحديبية.

ومنها: ما رواه مسمع قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل نسي أن يحلق رأسه أو يقصّر حتى نفر؟ قال: «يحلق في الطريق أو أين كان»^(٢). ومثلها الرواية السادسة من نفس الباب.

هذا - مضافاً إلى ما اعترف به صاحب الاشكال من خروج الإحرام الذي هو من مناسك الحج عن تلك القطعة، فإنّ المواقيت كلّها خارجة عن الحرم، وكذا صيام سبعة أيّام بدل الهدي.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ كثيراً من مناسك الحج يجوز فعلها خارج المواقيت الخاصّة عند الاضطرار، لا سيّما نفس محلّ الكلام، وهو الهدي، لما مرّ من رواية حفص البخري فيمن كان معه الهدي وعطب في بعض الطرق، وروايته حمران وزرارة في المصدود، فلو كان الهدي ممّا يقوم بتلك القطعة من الأرض كالوقوفين والسعي والطواف لم يحز إتيانه خارجها اختياراً واضطراً.

حكم وادي محسّر وقياس الهدي بالوقوف

إن قيل: مقتضى القاعدة عند تعذّر الذبح بمنى وإن كان جواز الذبح في أيّ مكان

(١) الوسائل: الباب ٦ من أبواب الإحصار والصدّ، ح ١.

(٢) الوسائل: الباب ٥ من أبواب الحلق والتقصير، ح ٢.

آخر يختاره الحاج، إلا أن هذا إنما يصح القول به لو لم يتوفر دليل على ثبوت بدل اضطراري بمنى، والدليل على ذلك موجود، وهو موثق سماعة في قوله: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إذا كثرت الناس بمنى وضاعت عليهم كيف يصنعون؟ فقال: «يرتفعون إلى وادي محسر»^(١) فإن المتفاهم العرفي من هذه المعتبرة قيام وادي محسر مقام منى عند كثرة الحجاج وضيق منى عن استيعابهم في جميع ما هو وظيفة الحاج فيها حتى بالنسبة إلى ذبح الأضحية.

قلنا: هذا الاستدلال ضعيف جداً؛ لأن ظاهر الرواية أنها واردة في مورد الوقوف في منى لا مطلق ما يؤتى به في منى، وحينئذ قياس الأضحية على الوقوف قياس مع الفارق، فإن الوقوف قائم بمنى نفسها، فإنه لا معنى للوقوف في غيره، فعند التعذر يرتفع الحاج بمقتضى هذه الرواية إلى وادي محسر، وأمّا الأضحية فقد عرفت أنه قد تتفق في غير منى أيضاً، فقياسها على الوقوف قياس مع الفارق، وهو غير جائز عندنا.

نعم لو دلّ نصّ خاص على إمكان إيقاع الهدى في محل قريب من منى (كوادي محسر) عند التعذر لقلنا به، وحيث لم يرد نصّ كذلك، والقياس والاستحسان ممنوعان عندنا، فمقتضى الصناعة سقوط الهدى من رأس، أو إتيان الهدى في أي مكان، نعم: لا ريب في أن الأولى رعاية الأقرب فالأقرب، ولكن هذا إذا أمكن إيقاع الهدى مع شرائطه الواجبة التي منها إشباع المساكين وإطعامهم، لا ما إذا كان هذا الأمر متعذراً في وادي محسر أيضاً.

* * *

(١) الوسائل: الباب ١١ من أبواب احرام الحج والوقوف، ح ٤.

الرابع: حرمة الإسراف والتبذير

إنَّ القرآن الكريم نهى عن الاسراف نهياً شديداً، وواجه المسرفين مواجهة عنيفة، فقال تبارك وتعالى في سورة الأنعام: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾^(١).

وقال في تعبير أشدَّ في سورة غافر:

﴿وَإِنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾^(٢).

وقال في آية أخرى من هذه السورة:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ﴾^(٣).

وفي سورة الأنبياء جعل المسرفين في زمرة الهالكين فقال:

﴿وَأَهْلَكْنَا الْمُسْرِفِينَ﴾^(٤)

بل جعل في سورة الفرقان عدم الإسراف حتّى في الإنفاق من علائم عباد الرحمن -مع أنّ الإنفاق عمل مطلوب مستحسن، حتّى عليه الشارع في آيات كثيرة- فقال:

(١) الأنعام: ١٤١.

(٢) غافر: ٤٣.

(٣) غافر: ٢٨.

(٤) الأنبياء: ٩.

﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾^(١).
 ونهى القرآن عن التبذير أيضاً بلحن شديد، فعرف المبذرين بأنهم إخوان
 الشياطين حيث قال:
 ﴿وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا * إِنَّ الْمُبْذِرِينَ
 كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾^(٢).

الفرق بين الإسراف والتبذير

وقد وقع الكلام بين المحققين في بيان الفرق بين الإسراف والتبذير، والذي يظهر
 من خلال الدقة والتأمل أن الإسراف بمعنى الخروج عن حد الاعتدال والاقتصاد
 من دون تضييع شيء بحسب الظاهر، كلبس الثياب الثمينة القيمة التي تساوي قيمتها
 أضعاف قيمة الثياب العادية مئات المرات مثلاً، فهو إسراف، وفي الحال لم يضيع
 شيء، ولكن التبذير هو ما يؤدي إلى تضييع نعم الله تعالى، كما إذا هباً لعشرة
 أشخاص مثلاً طعام خمسين شخصاً بحيث يطرح الزائد ويفسد.
 هذا هو الفرق بين الكلمتين، ويؤيد ذلك أيضاً المعنى اللغوي لهما، نعم ربّما اتحدا
 واستعملتا في معنى واحد.

سعة دائرة مفهومي الإسراف والتبذير

ثم إن دائرة مفهوم الإسراف أو التبذير واسعة بحيث تشمل أخس الأشياء فضلاً
 عن الموضوعات المهمة والأشياء الثمينة، فقد جاء في حديث داود الرقي عن أبي
 عبد الله عليه السلام قال:

(١) الفرقان: ٦٧.

(٢) الإسراء: ٢٦-٢٧.

«إِنَّ الْقَصْدَ أَمْرٌ يُحِبُّهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَإِنَّ السَّرْفَ يَبْغِضُهُ حَتَّى طَرَحَكَ النَّوَاءُ، فَإِنَّهَا تَصْلَحُ لَشَيْءٍ، وَحَتَّى صَبَّكَ فَضْلَ شَرَابِكَ»^(١).

وفي حديث بشر بن مروان قال: دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام فدعى برطب فأقبل بعضهم يرمي بالنوى قال: فأمسك أبو عبد الله عليه السلام يده فقال: «لا تفعل، إِنَّ هَذَا مِنَ التَّبْذِيرِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ»^(٢).

وفي حديث مكارم الأخلاق عن الصادق عليه السلام:

«أَدْنَى الْإِسْرَافِ هَرَاقَةُ فَضْلِ الْإِنَاءِ وَابْتِدَالُ ثَوْبِ الصُّونِ وَإِلْقَاءُ النَّوَى»^(٣).

وعن الكاظم عليه السلام: «... وَلَكِنَّ السَّرْفَ أَنْ تَلْبِسَ ثَوْبَ صُونِكَ فِي الْمَكَانِ الْقَذَرِ»^(٤).

بل جاء في روايات عديدة أَنَّ الْأُتَمَّةَ عليه السلام كانوا يأخذون فتات الخبز المطروحة في حواشي المائدة ويأمرون به أصحابهم خشية الإسراف والتبذير.

دفن الأضاحي أو إحراقها من أوضح مصاديق الإسراف أو التبذير

إذا عرفت ذلك فلا يخفى عليك أَنَّ ذبح الأضاحي مع دفنها أو إحراقها أو طرحها حَتَّى تَتَعَفَّنَ بحيث لا تأكلها الكلاب أيضاً، من أوضح مصاديق الإسراف والتبذير الممنوعين شرعاً، لا سيما إذا كان بهذا المقدار والعدد الكبير الذي قد يبلغ مليون أو

(١) بحار الأنوار: المجلد ٦٨، طبع بيروت، الصفحة ٣٤٦.

(٢) بحار الأنوار: المجلد ٧٢، طبع بيروت، الصفحة ٣٠٣.

(٣) بحار الأنوار: المجلد ٧٢، طبع بيروت، الصفحة ٣٠٣، والمراد من ثوب الصون هو الثياب التي تلبس في خارج البيت حفظاً لمكانة الإنسان، فإن لبسها في المكان القذر أو مثله نوع من التضييع والإسراف وهو منهي عنه.

(٤) بحار الأنوار: المجلد ٧٦، طبع بيروت، الصفحة ٣١٧.

أكثر، فهل يرضى الشارع الحكيم بمثل هذا الإسراف الفاحش؟! وما الدليل على خروجه عن محكمات الآيات والروايات الواردة في حرمة الإسراف والتبذير حتى في النواة وفضل ماء الشرب؟

فإن قيل: لا إشكال في ذلك إذا كان في طريق إطاعة أمر الله. قلنا: هذه مصادرة على المطلوب، فإنّ تعلّق الأمر به ممنوع جدّاً، كما عرفت فيما سبق، مع أنّ كونه من المصاديق العرفية للإسراف والتبذير ممّا لا ريب فيه، فتشمّله إطلاقاتها حتماً. والخلاصة: إنّ قوة إطلاقات أدلة الإسراف والتبذير واستحكامها تكون إلى حدّ تحوي في دائرتها أحسن الأشياء فضلاً عن تضييع المئات والآلاف من نعم الله تعالى.

شبهة عدم الإسراف في الحجّ

فإن قيل: قد ورد في بعض الروايات أنّه لا إسراف في الحجّ، وهو ما رواه ابن أبي يعفور في الصحيحة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «ما من نفقة أحبّ إلى الله عزّ وجلّ من نفقة قصد، ويبغض الإسراف إلّا في الحجّ والعمرة، فرحم الله مؤمناً اكتسب طيباً وأنفق من قصد أو قدّم فضلاً»^(١). قلنا: لا شكّ في أنّ المستفاد من مثل هذه الرواية ليس هو تضييع المال بطرحه أو إحراقه أو دفنه أو تهيئة طعام خمسين شخصاً مثلاً لعشرة اشخاص بحيث يطرح الزائد ويفسد ولو كان في الحجّ، بل الظاهر منها بسط اليد في الإنفاق ببذل الزاد وتهيئة الهدايا للأقرباء والأصدقاء؛ والشاهد على ذلك: أولاً: نفس ما ورد في الرواية من تقابل الإسراف والقصد في النفقة، فإنّه شاهد

(١) الوسائل: الباب ٥٥ من أبواب وجوب الحجّ، ح ١.

قطعي على أن المقصود من الإسراف هو النفقة من غير قصد واعتدال، أي إكثار النفقة وبسط اليد فيها، لا تضييع المال وإفساده، فهل يفتي فقيه مجواز أن يحمل زائر بيت الله الحرام عشرة دواب مع أنه يركب واحداً منها، فيطرح الزائد ويتركه في الطريق حتى يموت ويتلف، أو يحمل مؤونة عشر نفرات مع حاجته إلى مؤونة فرد واحد، فيلقي ما زاد منها في مكة أو المدينة في المزابل حتى يتضيّع ويفسد.

وثانياً: ما ورد في آداب السفر عموماً من استحباب بذل الزاد وإثمه من المروءة^(١). وفي آداب سفر الحج خصوصاً من أن «هديّة الحاج من نفقة الحاج»^(٢) و«هديّة الحج من الحج»^(٣) و«إن إكثار النفقة في الحج فيه أجر جزيل»^(٤) و«نفقة درهم في الحج أفضل من ألف ألف درهم في غيره في البر»^(٥) فإن جميعها تشهد على أن المقصود من الإسراف في الحج إنما هو هذا القليل من الصلات والإنفاقات والهدايا^(٦) لا إحراق ملايين من الشياه والبقر والإبل.

وثالثاً: يشهد لما ذكرنا ما ورد في ذيل نفس الرواية المبحوث فيها فإن قوله «فرحم الله مؤمناً اكتسب طيباً وأنفق من قصد أو قدّم فضلاً» يقتضي دوران أمر نفقات الحاج بين القصد وتقديم الفضل، والأوّل هو ملاحظة الاعتدال، والثاني هو

(١) الوسائل: راجع أبواب آداب السفر الباب ٤٩.

(٢) الوسائل، أبواب وجوب الحج، الباب ٥٤، ح ٢.

(٣) الوسائل: أبواب وجوب الحج، الباب ٥٤، ح ١.

(٤) مستدرک الوسائل: الباب ٣٤ من أبواب وجوب الحج، ح ١.

(٥) مستدرک الوسائل: الباب ٢٧ من أبواب وجوب الحج، ح ١.

(٦) ومن الطريف جداً أن المستفاد من بعض الروايات كون تهيئة الهدايا وإكثار النفقة في الحج أيضاً محدود بمحدود وقيود، فقد روي عن شهاب بن عبد ربّه أنه قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قد عرفت حالي وسعة يدي وتوسّعي على إخواني فأصبح النفر منهم في طريق مكة فأوسّع عليهم، قال: لا تفعل يا شهاب، إن بسطت وبسطوا أجحفت بهم، وإن هم أمسكوا أذللتهم، فأصبح نظراءك أصحاب نظراءك» (ابواب آداب السفر الباب ٣٣، ح ١).

بسط اليد والبذل، لا إلقاء النعم الالهية في المزابل أو دفنها وإحراقها.
ورابعاً: أضف إلى ذلك كله أن محل الكلام هو من مصاديق التبذير لا الإسراف،
فإن الفرق بينهما - كما مرّ - أن الإسراف هو الخروج عن حد الاعتدال من دون
تضييع، والتبذير ما يؤدي إلى التضييع والإفساد.

النسبة بين حكم الأضحية وحرمة الإسراف والتبذير

إذا عرفت هذا، فيأتي الكلام في أنه ما هي النسبة بين الدليلين: دليل وجوب
الأضحية، ودليل حرمة التبذير أو الإسراف؟

فإن قلنا: إن دليل وجوب الأضحية لا إطلاق له بالنسبة إلى المصاديق الفعلية ممّا
تدفن أو تحرق فتتلف - كما هو الحق - فلا كلام ولا إشكال. وإن قلنا: له إطلاق
يشمل ما نحن فيه، فإن كانا من قبيل المتعارضين كانت النسبة بينهما العموم
والخصوص من وجه، واللازم تقديم عمومات الإسراف؛ لأنها أقوى دلالة على
المطلوب، فإن الأضحية في يومنا هذا من أظهر مصاديقه، وأمّا أدلة الأضحية
فإطلاقها أضعف منها بالنسبة إلى ما نحن فيه؛ لأنه من أخفى مصاديقه.

سألنا أنّهما متساويان من حيث القوة والضعف والظهور والخفاء، ولكنّ اللازم
حينئذٍ التساقط في محلّ الاجتماع، فيرجع إلى الاصول العملية، والأصل العملي في
المقام هو البراءة، لأنّه من قبيل الأقل والأكثر الارتباطيين، والمعروف بين
المعاصرين والقريبين من عصرنا إجراء البراءة فيه، وهو الأقوى، فيسقط الأمر
بالأضحية هنا، وإن كان الاحتياط فعلها في محلّ آخر لا يحصل من الأضحية فيه
الإسراف والتبذير.

هذا كله إذا قلنا إنّهما يتعارضان، وإن قلنا إنّ هذين من قبيل المتزاحمين، وأنّ

ملاك الأضحية موجود في مثل هذه الأضاحي، كما أنّ ملاك الإسراف أيضاً موجود فيها، فاللازم الأخذ بأقوى الملاكين، ولا دليل على أنّ ملاك الأضحية أقوى، بل الأمر بالعكس. ولكنّ الإنصاف أنّ المقام ليس من قبيل المتزاحمين، فإنّ وجود ملاك الأضحية في المقام دعوى بلا دليل، فاللازم معاملة المتعارضين معهما. إن قيل: وجود ملاك الإسراف أيضاً دعوى بلا دليل.

قلنا: يلزم هذا الكلام الشكّ في وجود أحد الملاكين إجمالاً، وهذا اعترف بخروج المقام عن بحث التزاحم ودخوله في مسألة التعارض، فيعود الكلام السابق فيه. هذا كله بناءً على شمول المباشرة، والّا قد عرفت أنّه لا ينبغي الشكّ في عدم شمول إطلاقات الأضحية للموارد التي لا تصرف فيها لحوم الأضاحي فيما يلزم صرفها فيه مع قطع النظر عن دليل الإسراف، ومع ملاحظته فالأمر أوضح.

* * *

خلاصة الكلام في المسألة

قد ظهر ممّا سبق من جميع ما ذكرنا أنّنا مع احترامنا لفتاوى الفقهاء المعاصرين كثر الله أمثالهم نعتقد:

أولاً: إنّ مسألة الأضحية بشكلها الحالي الذي تتلف فيه جميع الأضاحي أو أكثرها بالدفن أو الحرق، مسألة مستحدثة لا سابق لها في الأدوار الماضية حتّى يبرز الفقهاء الماضين الكرام آرائهم بالنسبة إليها، فقد كانت اللحوم يومذاك تصرف جميعاً في أيام الحج كما يشهد بذلك أخبار كثيرة من المعتمّرين وكما تشهد به الروايات بالنسبة إلى أعصار المعصومين عليه السلام.

فالمسألة من المسائل المستحدثة، ولذلك لم يسبق ذكرها في كلمات فقهاءنا العظام.

ثانياً: ظاهر الآيات الكريمة والروايات عدم موضوعية إهراق الدّم في منى، بل الظاهر أنّه مقدمة لمصارفه الشرعية.

ثالثاً: إطلاق الآيات والروايات الواردة في الهدى، لا تشمل الأضاحي في يومنا هذا، لعدم وجود هذه المصاديق في عصر صدورهما، فالاكتفاء بهذا النحو من الهدى في يوم الحجّ مشكل جدّاً، فلا بدّ أن نلتزم مؤقتاً بالتوقّف في مسألة الهدى في مثل هذه الظروف، أو إيقاعه في محلّ آخر حيث يمكن فيه صرفه في مصارفه الشرعية،

والعمل بالاحتياط يوجب الالتزام بالوجه الثاني.

رابعاً: جميع المذابح الفعلية خارجة عن منى بلا استثناء، وتوهم بعض أن قطعة صغيرة منها داخل في منى، قد ثبت خلافه في الفحوصات الأخيرة، ولو سلم أنه كذلك فلا تحلّ به مشكلة الأضاحي كما لا يخفى.

وعليه لا يحصل شرط وقوع الذبح في منى (المستفاد من روايات «لا ذبح إلا بني») ولا فرق بين وادي محسر الذي انتقل إليه المذبح أخيراً وسائر الأماكن كالمعتصم.

نعم لو كان الهدى فيه ملازماً مع شرائطه، أي يصرف في مصارفه الشرعية فالمرجح من باب الاحتياط إيقاع الذبح فيه.

خامساً: أدلة حرمة الإسراف والتبذير قوية محكمة، تمنع عن إتلاف هذا العدد الكبير من لحوم الأضاحي ودفنها أو إحراقها، فإن الإسلام الذي يمنع عن إلقاء النوى وهراقة فضل الإناء، كيف يسمح مثل هذا الإتلاف مع عدم وجود أي دليل على تخصيص أدلة الإسراف والتبذير في هذا المجال.

سادساً: ونتيجة ما ذكر، أنه ما دامت لحوم الأضاحي تتلف بهذه الصورة المدهشة، لا بدّ من ترك الذبح وعزل قيمة الهدى على الاحتياط اللازم، والإتيان بسائر المناسك (والذبح في الوطن أو محل آخر بعد الرجوع في ذي الحجة الحرام) أو التنسيق والاتفاق مع بعض أهل والأصدقاء للذبح يوم الأضحى في الوطن، ثمّ الإتيان بسائر المناسك.

وهذا نظير من عدم الهدى ووجد الثمن، الذي تصرّح الروايات^(١) بوجوب أن يخلف الثمن عند ثقة يشتره ويذبحه في مكة في ذي الحجة ويأتي بسائر المناسك

(١) مستدرک الوسائل: الباب ٤٤ من أبواب الذبح.

(ولا يخفى أنّه حيث إنّ إخلاف الثمن عند الثقات للذبح في مكّة في الوقت الراهن أمر غير ممكن إلّا في عدد يسير وبالنسبة إلى قليل من الناس - مع أنّ الحكم عام للجميع - لا يمكن الأخذ بهذا في مسألتنا).

نعم لو أمكن في المستقبل نقل اللحوم بتمامها أو غالبها (لا بعضها اليسير) إلى خارج منى أو مكّة أو خارج الحجاز بتجفيف اللحوم أو استخدام إحدى الوسائل الحديثة لصيانتها، ثمّ صرفها للمستحقين ففي هذا الحال يجب الذبح في منى أو قريب منه على الاحتياط الوجوبي.

سابعاً: عمدة الأدلة التي تشهد على ما ذكرنا هي ما يلي:

١ - عدم وجود دليل على صحّة الأضاحي التي لا تصرف لحومها.
٢ - ما يستفاد من ظاهر الآيات والروايات من أنّ صرف لحومها في مصارفها من مقومات الهدى.

٣ - جميع المذابح الموجودة حالياً ليست في منى.

٤ - حرمة الإسراف والتبذير خصوصاً في هذا المقياس العظيم وعدم وجود دليل على جواز مثل هذا الإسراف، بل تبذير الذي هو أشدّ عقوبة من الإسراف.
وفي خاتمة هذا البحث بقي سؤالان لا بدّ من الالتفات إليهما:

الأوّل: هو أنّ الأضحية في منى من مناسك الحج إحدى شعائر الاسلام، وحذفها من هذه الشعائر الكبيرة يقلل من عظمتها وخاصّة إذا صدر هذا الأمر من فئة خاصة حيث يثير علامات استفهام بين المخالفين.

وفي الجواب على هذا السؤال ينبغي الالتفات الى أمرين:

١ - إنّ الأضحية بشكلها الفعلي - التي تتحول إلى ركام هائل من اللحوم المتعفنة التي لا بدّ من دفنها وإحراقها لضمان سلامة الحجاج من الأمراض والمشاكل المتولدة من ذلك - أيضاً تثير علامات استفهام حول شعائر الاسلام في كل سنة بين المسلمين

والاجانب، ويعتبر ذلك من نقاط الضعف في هذه الشعائر الإلهية، فإنَّ أحد علماء الاسلام ﷺ كان يقول: «عندما تشرفت لأوّل مرّة لزيارة بيت الله الحرام كان كل شيء ممتعاً بالنسبة لي سوى مشكلة واحدة استعصى عليّ حلها وكلما فكرت فيها لم أجد جواباً لها وهي مشكلة الهدي بصورته الفعلية حيث لا أرى أن ذلك ينسجم مع الاسلام وتعاليمه السامية، حتى سمعت فتواكم في هذا الصدد وأن الهدي يجب أن يكون بحيث تصرف جميع اللحوم في مواردها المقرر عند ذلك فانحلت لي هذه المعضلة» فعندما تكون المسألة مشكلة ومستعصية على العلماء وأهل الفضل فكيف بالآخرين؟

٢ - إنَّ الفتوى هذه في عدم جواز الهدي بشكله الفعلي في منى انتشرت بين جماعة من علماء الاسلام، ولذا طرحوا فكرة اللحوم بشكل مناسب للجوانب الصحية وإرسالها إلى المناطق المحرومة من البلدان الاسلامية. وبالجملة فإنَّ هذه الفتوى أثارت حركة ونشاط للتخلّص من نقطة الضعف هذه ونحن مطمئنون إلى أن جميع المسلمين في المستقبل القريب سوف يجدون حلاً مناسباً لمسألة لحوم الأضاحي ومصرفها ووضع حلّ لهذه المشكلة لا حاجة إليها وهذه خدمة كبيرة للاسلام والمسلمين ومناسك الحج العظيمة، وحصلت هذه الفكرة أيضاً لدى منظمة الحج الإيرانية حيث أنهم في صدد وضع برنامج لها. ولو انحلت هذه المشكلة يوماً فعند ذلك نقول نحن بأولوية الذبح في منى وننهي مقلّدينا عن الذبح في إيران وسائر المناطق وفي ذلك اليوم يمكن القول بأنَّ عظمة مناسك الذبح سوف تعود إليها.

السؤال الآخر: ألا ينبغي في الظروف الحالية أي حال عدم مشروعية الهدي بشكله الفعلي، الانتقال الى البدل وهو الصوم حيث يقول القرآن الكريم: ﴿فَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ﴾^(١).

(١) البقرة: ١٩٦.

وفي الجواب على هذا السؤال ينبغي الالتفات إلى نقطة مهمة وهي أن تبديل الهدى بالصيام شرعت للأشخاص الذين يفتقدون القدرة المالية لشراء الهدى لا الأشخاص الذين يتمتعون بالقدرة المالية ولكنهم لا يحصلون على الهدى أو يستطيعون الحصول عليه إلا أنهم لا يتمكنون من إيصال لحمه إلى مصرفه الشرعي فيؤدي إلى تلفه، والتعبير في الآية: ﴿فمن لم يجد...﴾ بمعنى عدم القدرة على الهدى من اللحاظ المالي وفي الإحاديث الإسلامية ورد تأكيد على هذه المسألة أيضاً، فلذا يقول الشيخ الصدوق رحمته الله في كتابه الشريف (من لا يحضره الفقيه): «روي عن النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام أن المتمتع إذا وجد الهدى ولم يجد الثمن صام ثلاثة أيام في الحج... وسبعة أيام إذا رجع إلى أهله تلك عشرة كاملة لجزاء الهدى»^(١).

فعلى هذا فإن الصوم لا يتعلق بالأشخاص الذين يمتلكون ثمن الهدى ولا يستطيعون مراعاة الجوانب الشرعية في ذلك.

* * *

نسأل الله أن يوفقنا وجميع الباحثين في هذه المسألة سواء الموافق والمخالف لما يحب ويرضى... والحمد لله رب العالمين^(٢).

(١) الوسائل: ج ١٠، أبواب الذبح، ص ١٥٧، ح ٤٦/١٢.

(٢) جدير بالذكر أننا بعد صدور هذه الفتوى من ساحة الاستاذ دام ظلّه وقفنا على جماعة من العلماء (من المراجع وأصحاب الفتوى أو من ذوي البصائر من غيرهم) صرحوا بما يقرب ما ذكرنا من بعض الوجوه وهم:

١- المحقق الخبير والفقيه الأصولي المدقق، آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي رحمته الله فإنه أجاب من استفتى منه (باللغة الفارسية) وكتب: «إذا لم يمكن الذبح في منى فما هو الفرق بين وادي محسر ومزدلفة ومكة مع إمكان أن يعطي الفقير سهمه من اللحوم في مكة وبينما هو مشكل في منى؟ فأجاب رحمه الله: إذا لم يمكن الذبح في منى إلى آخر ذي الحجة فعليه أن يذبح في وقته الخاص في كل مكان يمكن فيه العمل بالوظيفة بأحسن وجه والله العالم» وإليك

④

صورته بالفارسیة:

سؤال: در صورتی که ذبح در خود منی ممکن نباشد وادی محسّر ومزدلفة ومکّة چه فرق دارد با آن که ممکن است در مکّة سهم فقیر را به فقیر داد ودر منی انجم این عمل مشکل است؟
جواب: اگر تا آخر ذی الحجة ممکن نباشد ذبح در منی، پس به وقتش در هر کجا که عمل به وظیفه مهتر انجم شود در آنجا ذبح نماید والله العالم.
وأصل هذا الاستفتاء يوجد عند بعض الأعلام في قم وانظر صورته الفتوغرافية في الصفحة الأخيرة.

۲- آية الله الشيخ محمد جواد مغنیه - قدّس سرّه - من مشاهیر عصرنا، وله مؤلفات عديدة في الفقه والاصول والتفسير وشقّ المسائل الاسلامیة والعلوم الدینیة، فإنّه أشار إلى هذه المسألة في كتابه الفقهي الموسوم بـ «فقه الامام جعفر الصادق» المجلّد ۲، كتاب الحجّ، الصفحة ۲۴۴، قال: «إنّ الهدي إنّما يجب حين يوجد الأكل أو يمكن الانتفاع به بتجفيف اللحم أو تعليبه، أمّا إذا انحصر أمره بالإتلاف كالحرق والطمر فلا يجوز، ومن أراد التفصيل ومعرفة الدليل فليرجع إلى كتاب «الإسلام مع الحياة» الطبعة الثانية الصفحة ۱۹۵».

۳- الشهيد آية الله السيد محمد حسين البهشتي - قدّس سرّه - وشأنه العلمي لا يحتاج إلى شرح وتوضيح - فإنّه أشار إلى هذا الموضوع في كتابه «حج در قرآن» الصفحة ۹۰ - ۹۱، قال: «من المسلم (الذي أعلنه بالصراحة عند سؤال جماعة عني) أنّ الهدي إذا علمتم بدفنه بعد يوم أو يومين فلا تحسبوه بعنوان الأضحیة من دون تردید، فإنّي أعلنت رأيي هذه المسألة بالقطع والجزم وقلت: إنّ هذه الأضحیة ليست مقبولة، فإنّه تبذیر ولا يلائم الآيات والروایات الواردة أصلاً».

فعلى الاخوة الباحثين في هذه المسألة المهمة والمهتمين بحلّ مشكلة الأضحیة في يومنا هذا، الرجوع إلى المصدرين الأخيرين أيضاً. والحمد لله على كلّ حال.

اسئلة و استفتاءات

حول مسألة الاضحية

بسمه تعالى

سماحة المرجع الديني الشيخ ناصر مكارم الشيرازي (مد ظله)

نرجو من سماحتكم وبعد تقديم خالص التحيات الإجابة عن المسائل وبيان الأحكام المتعلقة بالأضحية:

مع فائق الاحترام: جمع من طلبة العلوم الدينية

١ - ينتهي مصير الأضاحي في الوقت الحاضر الى تلف في لحومها ودفنها دونما فائدة، ما هو واجب مقلديكم تجاه ذلك؟

الجواب: ويجب على الأحوط ادّخار المبلغ المعادل بثمن الأضحية في شهر ذي الحجة ثم التضحية في مكان آخر. للاستفادة من لحوم الأضاحي، آمل أن يأتي اليوم الذي يتمكن فيه المسلمون ذبح أضاحيهم في منى ثم نقله الى الأماكن المناسبة.

٢ - ما هو موقف الحاج لو ذبح أضحيته في منى وهو عالم بتلفها؟

الجواب: لا يجوز ذلك ويجب عليه أن يضحي في بلده أيضاً.

٣ - ما هو موقف الحاج إذا شك في تلف الأضحية أو عدمه؟

الجواب: يتعيّن عليه الانصراف فهناك من يضحي بما فيه الكفاية.

٤ - هل يجب التحقيق في الاستفادة عن لحوم الأضاحي أو عدمه؟
الجواب: لا يجب التحقيق في الظروف الحالية والتي يطمئن فيها بعدم صرفها في مصارفها.

٥ - ما هو واجب الحاج إزاء الأعمال التي تعقّب ذبح الأضحية؟
الجواب: يكتفي الحاج بعزل ثمن الأضحية واستئناف أعمال الحج في منى ثم يخرج من الإحرام ويتمّ حجّه بطواف النساء وبذلك ينهي المناسك ثم تذبح في محل آخر.
٦ - كيف يتمّ تحديد مبلغ الأضحية وهل يكون على أساس ثمنها في مكّة أم في بلاده؟ الجواب: حسب سعرها في بلاده.

٧ - هل يصحّ لمن نوى الحج عزل ثمن الأضحية في بلاده قبل الذهاب الى مكّة وهل يمكن أن يوصي بعزل المخصّص لشراء الأضحية لذبحها في الأضحية؟
الجواب: لا مانع من ذلك.

٨ - لو نوى الحاج في تقديم الأضحية في بلاده عوضاً عنه، هل ستكون التضحية في يوم العيد بمكّة أم في بلاده؟
الجواب: المعيار يوم العيد في مكّة.

٩ - ما هو تكليف الحاج لو أخر عن ذبح الأضحية في شهر ذي الحجة؟
الجواب: يجب عليه الأضحية في العام القابل.
١٠ - لو ذبح الأضحية لدى عودته من الحج، هل يجوز له إطعام أصدقائه من لحمها؟

الجواب: لا مانع بشرط إطعام الفقراء منها.
١١ - هل يجوز لمقلّدي المراجع المتوفّين العمل بفتاواكم في مسائل الأضحية انطلاقاً من تجويزكم للبقاء على تقليد الميّت؟

الجواب: يلزمهم العمل بهذه الفتوى لو كان ذلك حجّهم الأوّل وما عدا ذلك يجوز لهم العمل بما أفتاه أولئك المراجع الكبار.

١٢ - هل يجوز ذبح شياه الكفّارة في مكة أو منى أم في بلد الحاج؟

الجواب: يجوز ذبحها في بلده حتى مع احتمال الاستفادة منها في مكّة ومنى. هذا وتقبّل الله سعي المؤمنين وأرجو منهم أن لا ينسوا إخوانهم الذين لم يتشرفوا بحجّ بيت الله الحرام بعد.

* * *

الإجابة على عدة أسئلة فقهية أخرى: حول هذه المسألة

السؤال (١): يتساءل البعض أليس الذبح في غير محله من الذبح في منى خلاف إجماع المسلمين؟

الجواب: إن الإجابة على هذا السؤال واضحة جداً، لأنه: أولاً: لقد قلنا مراراً أن مسألة دفن لحوم الأضاحي في الحج وإتلاف مئات الآلاف من الأغنام والأبقار بهذا الشكل هي من الموضوعات والمسائل المستحدثة والجديدة، وليست لها ماضٍ قديم كما يُصدر علماءنا الأعلام فتاواهم في هذا المجال، وبعبارة أخرى: إن هذه المسألة برزت إلى الوجود في القرن الأخير، وقد كانت لحوم الأضاحي تصرف في السابق في مواردّها، ولهذا السبب لا توجد في الروايات الإسلامية وكتب الفتاوى رواية أو فتوى تتحدّث عن حكم إتلاف الأضاحي وعلى هذا فإن إدعاء الاجماع في هذه المسألة لا ينسجم مع الموازين الفقهية والأصولية.

ثانياً: كما قلنا سابقاً لقد كان محل الذبح في الأزمنة الغابرة داخل منى، ولكن الآن أصبحت المجازر خارج منى، وانتقلت إلى وادي محسّر، ثم وادي المعتصم وهذا الموضوع من المواضيع الجديدة والمستحدثة تماماً، وإدعاء الاجماع على ذلك غير ممكن، بل الامر بالعكس.

ثالثاً: كما قلنا سابقاً أيضاً أنه توجد موارد متعددة في الفقه تدل على جواز الذبح في غير منى وغير مكة ووادي محسر وأمثال ذلك لوجود بعض الشرائط الخاصة، ونحن نعتقد أن الظروف الحالية لذبح الأضاحي في المذابح الفعلية والتي تسبب في إتلاف الأضحية من قبيل تلك الظروف الخاصة.

السؤال (٢): ألا يكون الذبح في المدن البعيدة بدعة؟

الجواب: إن هذا العمل هو وظيفة شرعية وليس بدعة فالبدعة هي العمل على ما يخالف الشرع المقدس ناوياً أنه عمل مشروع، وما ابرزناه من الفتوى موافق لأحكام الشرع، وقد أثبتنا ذلك بأدلة عديدة، مضافاً إلى أننا قلنا مراراً أن هذه المسألة من المسائل الجديدة التي لم يكن لها وجود في الزمن السابق كما يفتي العلماء في موردها، ففي الماضي كانت لحوم الأضاحي تصرف في اليوم الأول من ذبحها، وقد وردت الأحاديث الشريفة في منع إدخار لحوم الأضاحي أيضاً، ولكن بعد أن ازدادت الأضاحي ورد الجواز بادّخارها (بواسطة التجفيف) ولم يرد خبر عن إحراقها أو دفنها إطلاقاً، فلو أننا رأينا على الفتاوي للمسائل المستحدثة بأنها بدعة، فإنه يجب أن نحكم على جميع الفتاوي المتعلقة بزرع الأعضاء للتشريح، والتأمين، وشراء الدّم للمرضى والجرحى، والبنوك الإسلامية وأمثالها، بأنها بدعة لأنها لم تكن موجودة ومثله رمي الجمرات من الطبقة العالية فإنه امر مستحدث، فهل هو بدعة، وهكذا السعي من الطبقة العالية (على القول بجوازه) في الأزمنة السالفة.

السؤال (٣): ورد في بعض الروايات أن النبي ﷺ ذبح مائة من الإبل في حجة

الوداع، فهل من المعقول أن كل هذه اللحوم قد صرفت في الاطعام؟

الجواب: أن ما يستفاد من كتب التواريخ المختلفة هو أن عدد الحجاج في تلك السنة بلغ مائة ألف نفر أو أكثر رافقوا رسول الله ﷺ في سفره ذلك، ولم يكن لدى الكثير منهم هدي، فاعطى النبي الأكرم ﷺ لحوم الأضاحي التي أمر بذبحها هؤلاء، حتى أنه ﷺ أمر بأن لا يعطي الجزّارون منها الجلد والقلادة، بل تقسم بين الناس، ويستفاد من بعض الروايات أن هؤلاء الناس رافقوا النبي ﷺ عشرة أيام، وبحساب بسيط نعلم بأن نصيب كل ألف نفر سيكون بغيراً واحداً قُسم لحمه على الألف نفر لما كان نصيب كل واحد منهم سوى أقل من كيلو واحد بكثير، ولو قُسم ذلك على عشرة أيام، فسوف تكون حصّة كل يوم شيئاً قليلاً جداً لكل فرد، فعلى هذا من العجيب جداً أن يتصور البعض أنه قد تلف قسم من هذه اللحوم، ولو كان لأفراد آخرين أضاحي أيضاً، فمن الواضح أنها كانت بمقدار قليل وأقل من حاجة الناس حتماً فإن كثيراً من الحجاج في تلك السنة لم تكن عندهم أضاحي.

السؤال (٤): هل يفهم من فتواكم أن الذّبح واجب مقدمي والإطعام واجب نفسي؟ فلو كان كذلك إذن، فلا يجب على الحجاج ذبح الهدي، بل يمكنهم شراء ما يعادل الذبيحة من اللحم من الجزّار وتوزيعه على المحتاجين.

الجواب: إنّ الإجابة على هذا السؤال واضحة أيضاً فإن الذّبح والصرف كلاهما واجبان، إلّا أن أحدهما مقدمة للآخر، كما في الوضوء والطّواف فكلاهما واجبان، ولكن أحدهما مقدمة للآخر، ولا فائدة للمقدمة بدون ذي المقدمة.

وعلى هذا الأساس، لا يصح الذّبح ثمّ إتلاف الأضحية بحرقها أو دفنها، فنحن لا نجد في أي من الروايات الإسلامية أن إجراء دم الحيوان مطلوب بمحذّ ذاته، وإذا ورد التعبير في بعض الروايات الإسلامية «عليه الدم» وأمثال ذلك، فهو إشارة وكناية عن ذلك الذّبح المعهود والمتعارف بين جميع المسلمين بأن يذبحوا الأضحية ويقسموا

لحمها في مصارفه، كما أن هذا الكلام متداول بيننا أيضاً حينما نقول: أنه لا بدّ من الذبح لشفاء المريض أو لقدوم المسافر، أو لبركة البناء، فهو إشارة إلى أنه أو يُستحب يجب ذبح الشاة ثمّ تقسيم لحمها في الإطعام، لا أنه يسفك دم الحيوان ثمّ يلقي بعيداً.

* * *



أحكام الغناء

أحكام الغناء

حرمة الغناء على اجمالها مشهورة بين علماءنا وقد ادّعى غير واحد من فقهاءنا عدم الخلاف فيها، بل ادّعى في الجواهر الاجماع عليها بقسميه^(١). إلا أنه خالف فيه بعض متأخري المتأخرين فقال بعدم حرمة إلا إذا اشتمل على حرام من خارج.

قال في الحقائق: «لا فرق في ظاهر كلام الأصحاب بل صريح جملة منهم في كون ذلك في قرآن أو دعاء أو شعر أو غيرها، إلى أن انتهى الدور إلى المحدث الكاشاني فنسج في هذا المقام على منوال الغزالي ونحوه من علماء العامة، فخصّ الحرام منه بما اشتمل على محرم من خارج مثل اللعب بآلات اللهو كالعيدان، واختلاط الرجال بالنساء والكلام بالباطل، وإلا فهو في نفسه محرّم»^(٢). وعن المحقق السبزواري في الكفاية موافقته على ذلك^(٣).

والكلام فيه في مقامات :

(١) الجواهر: ج ٢٢ ص ٤٤.

(٢) الحقائق: ج ١٨ ص ١٠١ و ١٠٢.

(٣) كفاية الأحكام للسبزواري: ص ٨٥ كتاب التجارة.

المقام الأول : في الأدلة الدالة على حرمة

واستدل له تارة بالاجماع، وأخرى بآيات مثل قوله تعالى : ﴿ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴾^(١) والذين لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ ﴾^(٢).

وقوله تعالى ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ﴾^(٣). ولكن لا شيء من ذلك - مع قطع النظر من روايات الباب - يدل على حرمة، والعمدة هنا هي الروايات الكثيرة بل المتواترة، فالأولى صرف عنان الكلام إليها فنقول (ومن الله سبحانه نستمد التوفيق) هي على طوائف :

الطائفة الأولى : ما دلّ على أنه داخل في عنوان الزور الوارد في كلامه تعالى المنهي منه وهي روايات :

١ - ما رواه زيد الشحام قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل ﴿ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ ﴾ قال : قول الزور الغناء^(٤).

٢ - ما رواه أبو السباح عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله عز وجل ﴿ لَا يَشْهَدُونَ

(١) الحج : ٣٠.

(٢) الفرقان : ٧٢.

(٣) لقمان : ٦.

(٤) الوسائل : ج ١٢ ص ٢٢٥ ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به ح ٢.

الزُّور ﴿ قال : الغناء ^(١) .

٣ - وما رواه أبو الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل ﴿والَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّور﴾ قال : الغناء ^(٢) .

٤ - ما رواه ابن أبي عمير عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّور﴾ قال : قول الزور الغناء ^(٣) .

٥ - ما رواه أبو بصير قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّور﴾ قال : الغناء ^(٤) .

٦ - ما رواه عبد الأعلى قال : سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن قول الله عز وجل ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّور﴾ قال : الرجس من الاوثان الشطرنج وقول الزور الغناء قلت : قول الله عز وجل : ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ﴾ قال : منه الغناء ^(٥) .

٧ - ما رواه حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال سألته عن «قول الزور» قال : منه قول الرجل الذي يغني : احسنت ^(٦) .

٨ - ما رواه محمد بن عمرو بن حزم في حديث قال دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقال : الغناء، اجتنبوا الغناء، اجتنبوا قول الزور، فما زال يقول : اجتنبوا الغناء اجتنبوا،

(١) الوسائل: ج ١٢ ص ٢٢٦ ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به ح ٣.

(٢) الوسائل: ج ١٢ ص ٢٢٥ ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به ح ٥.

(٣) نفس المصدر: ص ٢٢٧ ح ٨.

(٤) نفس المصدر: ح ٩.

(٥) الوسائل: ج ١٢ ص ٢٢٩ ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به ح ٢٠.

(٦) نفس المصدر: ح ٢١.

فضاق بي المجلس وعلمت أنه يعني^(١).

٩ - ما رواه هشام عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِّنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ قال: الرجس من الاوثان الشطرنج وقول الزور الغناء^(٢).

* * *

الطائفة الثانية: ما دل على أنه داخل تحت عنوان «هو الحديث» الواردة في قوله تعالى ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٣) وهي روايات:

١٠ - ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول: الغناء مما وعد الله عليه النار وتلا هذه الآية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾^(٤).

١١ - ما رواه مهران بن محمد عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول: الغناء مما قال الله عز وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(٥).

١٢ - ما رواه الوشاء قال سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الغناء فقال: هو قول الله عز وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ

(١) نفس المصدر: ص ٢٣٠ ح ٢٤.

(٢) الوسائل: ج ١٢ ص ٢٢٥ ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به ح ٢٦.

(٣) لقمان: ٦.

(٤) الوسائل: ج ١٢ ص ٢٦٦ ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به ح ٦.

(٥) نفس المصدر: ح ٧.

عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ^(١).

١٣ - ما رواه الحسن بن هارون قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : الغناء مجلس لا ينظر الله إلى أهله وهو مما قال الله عز وجل ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي هُوَ الْحَدِيثُ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ^(٢)﴾.

١٤ - ما رواه الفضل بن الحسن الطبرسي (في مجمع البيان) قال : روي عن أبي جعفر وأبي عبد الله وأبي الحسن الرضا عليهم السلام في قول الله عز وجل ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي هُوَ الْحَدِيثُ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ انهم قالوا : منه الغناء ^(٣).

وقد يتوهم أن هاتين الطائفتين تدلان على أن الغناء من مقولة المعنى، لا الالحن والأصوات، والظاهر أنه ليس كذلك، بل لا مانع من أن يكون من مقولة الالحن كما سيأتي إن شاء الله.

* * *

الطائفة الثالثة : ما يدل على النهي عنه واشتمزاز أئمة الدين عليهم السلام منه وهي روايات :

١٥ - ما رواه زيد الشحام قال : قال أبو عبد الله عليه السلام : بيت الغناء لا تؤمن فيه الفجيرة ولا تجاب فيه الدعوة ولا يدخله الملك ^(٤).

١٦ - ما رواه إبراهيم بن محمد المدني عمّن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سئل

(١) نفس المصدر : ص ٢٢٧ ح ١١.

(٢) الوسائل : ج ١٢ ص ٢٢٨ ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به ح ١٦.

(٣) الوسائل : ج ١٢ ص ٢٣٠ ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به ح ٢٥.

(٤) نفس المصدر : ص ٢٢٥ ح ١.

عن الغناء وأنا حاضر، فقال: لا تدخلوا بيوتا لله معرض عن أهلها^(١).

١٧ - ما رواه يونس قال: سألت الخراساني عليه السلام عن الغناء وقلت أن العباسي ذكر عنك أنك ترخص في الغناء فقال: كذب الزنديق، ما هكذا قلت له: سألتني عن الغناء فقلت إن رجلاً أتى أبا جعفر عليه السلام فسأله عن الغناء فقال: يا فلان إذا ميز الله بين الحق والباطل فأين يكون الغناء؟ قال مع الباطل، فقال: قد حكمت^(٢).

١٨ - ما رواه عبد الأعلى قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء وقلت: أنهم يزعمون أن رسول الله ﷺ رخص في أن يقال: جئناكم جئناكم حيونا حيونا نحبيكم، فقال كذبوا، أن الله عز وجل يقول ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾^(٣) ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ آلَاتٍ لَّخَدْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ، فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾^(٤) ثم قال: ويل لفلان مما يصف، رجل لم يحضر المجلس^(٥).

١٩ - ما رواه في المقنع عن الصادق عليه السلام قال: شر الأصوات الغناء^(٦).

٢٠ - ما رواه الحسن بن هارون قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الغناء يورث النفاق ويعقب الفقر^(٧).

٢١ - ما رواه جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ قال: كان إبليس أول من تغنى وأول

(١) الوسائل: ج ١٢ ص ٢٢٧ ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به ح ١٢.

(٢) الوسائل: ج ١٢ ص ٢٢٧ ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به ح ١٣.

(٣) الدخان: ٣٨.

(٤) الأنبياء: ١٧ و ١٨.

(٥) الوسائل: ج ١٢ ص ٢٢٨ ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به ح ١٥.

(٦) الوسائل: ج ١٢ ص ٢٢٩ ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به ح ٢٢.

(٧) نفس المصدر: ح ٢٣.

من ناح لما أكل آدم من الشجرة تغنى فلما هبطت حواء إلى الأرض ناح لذكره ما في الجنة^(١).

٢٢ - ما رواه الحسن بن محمد الديلمي في «الارشاد» قال: قال رسول الله ﷺ: يظهر في أمتي الخسف والقذف قالوا متى ذلك؟ قال إذا ظهرت المعازف والقينات و...^(٢).

٢٣ - ما رواه عاصم بن حميد قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: أتى كنت؟ فظننت أنه قد عرف الموضع، فقلت جعلت فداك أتى كنت مررت بفلان فدخلت إلى داره ونظرت إلى جواريه. فقال: ذاك مجلس لا ينظر الله عز وجل إلى أهله أمنت الله على أهلك ومالك؟^(٣).

كأنه كانت جواريه مغنيات، وهذا يناسب التعبير بالمجلس في الحديث.
٢٤ - ما رواه محمد بن علي بن الحسين قال: سأل رجل علي بن الحسين عليه السلام عن شراء جارية لها صوت، فقال: ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة، يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء. فأما الغناء فمحظور^(٤).

٢٥ - ما رواه الصدوق بإسناده عن الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرائع الدين قال: والكبائر محرمة وهي الشرك بالله... والملاهي التي تصد عن ذكر الله عز وجل مكروهة كالغناء وضرب الاوتار...^(٥) ولا يضر التعبير بالكراهة بعد

(١) نفس المصدر: ص ٢٣١ ح ٢٨.

(٢) نفس المصدر: ح ٣٠.

(٣) الوسائل: ج ١٢ ص ٢٣٦ ب ١٠١ من أبواب ما يكتسب به ح ٤.

(٤) الوسائل: ج ١٢ ص ٨٦ ب ١٦ من أبواب ما يكتسب به ح ٢.

(٥) الوسائل: ج ١١ ص ٢٦٢ ب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ح ٣٦.

التصريح بالكبائر المحرمة.

* * *

الطائفة الرابعة : ما يدلّ على أن أجر المغنية سحت بحيث يستفاد منه عدم منفعة محلّلة لها من حيث الغناء وهي روايات :

٢٦ - ما رواه الصدوق في «الكامل الدين» عن إسحاق بن يعقوب في التوقيعات التي وردت عليه من محمد بن عثمان العمري بخط صاحب الزمان عليه السلام ... وثمن المغنية حرام^(١).

٢٧ - ما رواه إبراهيم بن أبي البلاد قال : قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام جعلت فداك أن رجلاً من مواليك عنده جوار مغنيات قيمتهن أربعة عشر ألف دينار وقد جعل لك ثلثها فقال : لا حاجة لي فيها إن ثمن الكلب والمغنية سحت^(٢).

٢٨ - ما رواه إبراهيم بن أبي البلاد قال : أوصى إسحاق بن عمر بجوار له مغنيات أن تبعهن ويحمل ثمنهن إلى أبي الحسن عليه السلام ... فقال عليه السلام : لا حاجة لي فيه أن هذا سحت وتعليمهن كفر والاستماع منهن نفاق وثنهن سحت^(٣).

٢٩ - ما رواه الحسن بن علي الوشاء قال : سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام عن شراء المغنية قال : قد تكون للرجل الجارية تلهيه وما ثمنها إلا ثمن الكلب وثن الكلب سحت والسحت في النار^(٤).

(١) الوسائل : ج ١٢ ص ٨٦ ب ١٦ من أبواب ما يكتسب به ح ٣.

(٢) الوسائل : ج ١٢ ص ٨٧ ب ١٦ من أبواب ما يكتسب به ح ٤.

(٣) نفس المصدر : ح ٥.

(٤) نفس المصدر : ص ٨٨ ح ٦.

٣٠ - ما رواه سعيد بن محمد الطاطري عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سأله رجل عن بيع الجواري المغنيات فقال: شرائهن وبيعهن حرام وتعليمهن كفر واستماعهن نفاق^(١).

* * *

الطائفة الخامسة: ما دلّ على حرمة استماعه مما يعلم منه حرمة أصله وهي أيضاً روايات:

٣١ - ما رواه الحسن قال: كنت اطليل القعود في المخرج لاسمع غناء بعض الجيران قال: فدخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقال لي يا حسن: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ السمع وما وعى، والبصر وما رأى، والفؤاد وما عقد عليه!^(٢)

٣٢ - ما رواه علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل يتعمد الغناء يجلس إليه؟ قال: لا^(٣).

٣٣ - ما رواه عنبه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: استماع اللهو الغناء ينبت النفاق كما ينبت الماء الزرع^(٤).

٣٤ - ما رواه مسعدة بن زياد قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له رجل: بأبي أنت وأمي إني أدخل كنيفاً ولي جيران وعندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود،

(١) نفس المصدر: ح ٧ (أيضاً في فروع الكافي: ج ٥ ص ١٢٠ ح ٥).

(٢) الوسائل: ج ١٢ ص ٢٣١ ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به ح ٢٩.

(٣) الوسائل: ج ١٢ ب ١٦ من أبواب ما يكتسب به ح ٣.

(٤) نفس المصدر: ص

فربما اطلت الجلوس استماعاً مني لهن فقال ﷺ: لا تفعل، فقال الرجل: والله ما أتيتُهن، إنما هو سماع اسمعه بأذني فقال ﷺ: بالله أنت أما سمعت الله يقول: ﴿ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً﴾ فقال: بلى والله، كأني لم أسمع بهذه الآية من كتاب الله من عربي ولا عجمي، لا جرم أني لا أعود إن شاء الله، وأنني استغفر الله فقال له: قم وأغتسل وصل ما بدا لك فانك كنت مقياً على أمر عظيم ما كان أسوأ حالك لو مت على ذلك، أحمد الله وسله التوبة من كل ما يكره، فإنه لا يكره إلا كل قبيح والقيح دعه لأهله فإن لكل أهلاً^(١).

* * *

الطائفة السادسة: ما دلّ على حرمة الغناء في القرآن وهي أيضاً روايات:

٣٥ - ما رواه في عيون الأخبار... عن الرضا ﷺ عن آبائه عن علي ﷺ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: أخاف عليكم استخفافاً بالدين، وبيع الحكم، وقطيعة الرحم وان تتخذوا القرآن مزامير تقدّمون أحدكم وليس بأفضلكم في الدين^(٢).

٣٦ - ما رواه عبدالله بن عباس عن رسول الله ﷺ في حديث قال: ان من اشراط الساعة اضاءة الصلوة... فعندها يكون أقوام يتعلمون القرآن لغير الله ويتخذونه مزامير... ويتغنون بالقرآن...^(٣).

٣٧ - ما رواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ:

(١) الوسائل: ج ٢

(٢) الوسائل: ج ١٢ ص ٢٢٨ ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به ح ١٨.

(٣) الوسائل: ج ١٢ ص ٢٣٠ ب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به ح ٢٧.

اقرأ القرآن بالحن العرب وأصواتها وإياكم ولحن أهل الفسق وأهل الكبائر فإنه سيجي من بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانية لا يجوز تراقيمهم...^(١) اضم إلى ذلك ما دلّ على وضوح حرمة بين الناس وتحاشي الأئمة عليهم السلام عنه بحيث يعرفه كل أحد مثل :

٣٨ - ما رواه معمر بن خلاد عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال خرجت وأنا أريد داود بن عيسى بن علي، وكان ينزل بئر ميمون وعليّ ثوبان غليظان، فلقيت امرأة عجوزاً ومعها جاريتان فقلت: يا عجوز! أتباع هاتان الجاريتان؟ فقالت: نعم ولكن لا يشتريهما مثلك! قلت: ولم؟ قالت: لأن أحدهما مغنية والأخرى زامرة...^(٢).

وما دلّ على نزول البلاء على بيوت الغناء مثل :

٣٩ - ما رواه زيد الشحام قال: قال أبو عبدالله عليه السلام بيت الغناء لا تؤمن فيه الفجعة، ولا تجاب فيه الدعوة ولا يدخله الملك^(٣).

هذه أربعون حديثاً تقريباً، فيها صحاح وغيرها ودلالاتها على المطلوب قوية، لاسيّما بعد ضم بعضها إلى بعض كما أن سندها متواتر وعليه عمل الأصحاب به.

* * *

(١) الوسائل: ج ٤ ص ٨٥٨ ب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن ح ١.

(٢) الوسائل: ج ١٢ ص ٢٢٦ ح ٤.

(٣) نفس المصدر: ج ١٢ ص ٢٢٥ ح ١.

دليل المخالف

لا شك في أن الغناء كان مشتملاً غالباً في تلك الاعصار وفي كل عصر على محرّمات كثيرة مضافاً إلى هذا العنوان أهمها: كونها من الجوّاري اللّآتي يحرم استماع صوتهن قطعاً بهذه الكيفية، فإذا لم يرضَ الشارع «خضوعهن في القول» فكيف يرضى بمثل ذلك؟!

وكذا الضرب بآلات اللّهُو، واشتغالها على وصف ما يحرم، أو يوجب الفساد في القلوب. ومخالطة الرجال بالنساء إلى غير ذلك من المحرّمات. ولا أقل أن هذه الأربعة ممّا كانت من المقارنات الغالبة بل وقد تزيد عليها أمور أخرى أحياناً كشرب الخمر، ومزاولة الغلمان، وغيرهما، ولا يزال المترفون والجبارون وأهل المعاصي يتعاطونها بهذه الكيفية، فهل هي ناظرة إلى هذا الفرد الشائع الغالب المقارن للمحرّمات، أو نفس عنوان الغناء مجرّداً عنها محرّمة؟ ظاهر ما عرفت من الاطلاقات حرمة الغناء بعنوانه، ولو خلا عن جميع ما ذكر إلّا أن يدلّ دليل على خلافه.

وغاية ما استدللّ به أو يمكن الاستدلال له أمور:

الأوّل: ما ذكره في الوافي (وقد أشرنا إليه آنفاً) من أن الذي يظهر من مجموع روايات الغناء أنها ناظرة إلى ما كان متعارفاً في زمن بني أمية وبني العباس من اختلاط الرجال بالنساء، وتكلمهن بالباطيل، ولعبهن بالملاهي، وأمّا غير ذلك فلا محذور فيه فلا بأس بسماع الغناء بما يتضمن ذكر الجنّة والنار والتشويق إلى دار القرار والترغيب إلى الله وإلى طاعته. (انتهى ملخصاً)^(١).

(١) الوافي: ج ٣ ص ٣٥ باب ما جاء في الغناء من أبواب وجوه المكاسب.

هذا وقد عرفت أن هذا الانصراف لا وجه له بعد أخذ هذا العنوان في متن الأحاديث الكثيرة الظاهرة في حرمة بنفسه.

الثاني: الروايات الكثيرة الدالة على مدح الصوت الحسن والأمر به في قراءة القرآن وأنه من أجمل الجمال، وأنه صفة الأنبياء المرسلين وهي كثيرة منها:

١ - ما رواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال النبي ﷺ لكل شيء حلية، وحلية القرآن الصوت الحسن^(١).

٢ - ما روي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: كان علي بن الحسين عليهما السلام احسن الناس صوتاً بالقرآن وكان السقاؤون يمرون فيقفون ببابه يستمعون قراءته^(٢).

٣ - ما رواه أبو بصير قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام إذا قرأت القرآن فرفعتُ به صوتي جاءني الشيطان فقال: إنما تراني بهذا أهلك، والناس، فقال: يا أبا محمد أقرأ قراءة ما بين القراءتين تسمع أهلك... ورجع بالقرآن صوتك فإن الله عز وجل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعاً^(٣).

٤ - وما رواه الحسن بن عبدالله التميمي عن أبيه عن الرضا عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: حسنوا القرآن بأصواتكم، فإن الصوت الحسن يزيد القرآن حسناً^(٤).
وهناك روايات أخر رواها الكليني في الكافي^(٥).

هذا والانصاف أنه لا دلالة لشيء من هذه الروايات على ما نحن بصدد من

(١) الوسائل: ج ٤ ص ٨٥٩ ب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن ح ٣.

(٢) نفس المصدر: ح ٤.

(٣) نفس المصدر: ح ٥.

(٤) نفس المصدر: ح ٦.

(٥) أصول الكافي: ج ٢ ص ٦١٤ باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن.

مسألة الغناء فإن مجرد الترجيع كما سيأتي ليس غناءً، بل الغناء نوع صوت لهوى كما سيأتي تعريفه والصوت الحسن أعم منه، وما أمر به في القرآن ليس هو القسم اللهوي منه قطعاً نعم لو قلنا بكون مجرد الترجيع (وهو ترديد الصوت في الحلق) داخلياً في الغناء كان بعض هذه دليلاً على المطلوب، ولعل إلى ما ذكرنا يشير بعضها الدالة على النهي عن «ترجيع القرآن ترجيع الغناء»، فالترجيع له نوعان أحدهما غناء والآخر ليس كذلك.

الثالث: ما رواه في قرب الأسناد عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح قال: لا بأس ما لم يعص به ^(١). فلو كان المراد من «عدم العصيان به» عدم وجود محرم آخر معه كان دليلاً، وأمّا لو كان عدم العصيان بنفس الغناء أعني الصوت كان دليلاً على الخلاف، ولكن ظاهره أن مجرد الغناء ليس معصية ولكن سند الحديث محل إشكال. وروى هذا الحديث علي بن جعفر في كتابه إلا أنه قال «ما لم يزمر به» وسنده أوضح لصحته كدلالته لأن عدم التزم به بمعنى عدم كون المزمار معه فهو دليل على عدم كونه بنفسه حراماً بل بما يقترب معه. وأمّا ما في مصباح الفقاهة من أن المراد عدم كون الصوت صوتاً مزمرياً ^(٢) فهو يحتاج إلى تقدير أو مجاز وهو مخالف لظاهر الحديث. كما أن احتمال اختصاص الحكم بمورد الرواية أبعد لأن الفرع أمر عام يشمل جميع أنواع الفرع الذي يقارنه.

(١) الوسائل: ج ١٢ ص ٨٥ ب ١٥ من أبواب ما يكتسب به ح ٥.

(٢) مصباح الفقاهة: ج ١ ص ٣٠٩.

الرابع : ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام بعدة طرق في طريق قال : قال عليه السلام :
 اجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس، وليست بالتي يدخل عليها الرجال ^(١).
 ورواه في الوسائل بطريق آخر يتصل إلى أبي بصير قال سألت أبا عبد الله عليه السلام
 عن كسب المغنيات فقال : التي يدخل عليها الرجال حرام والتي تدعى إلى الأعراس
 ليس به بأس (الحديث) ^(٢) ودلالته أوضح من سابقه.

وقد يجاب عنهما بأن استثناء زفاف العرائس لا دلالة على جواز ذلك مطلقاً،
 ولكن يرد عليه أن التعبير فيها إنما هو بعنوان عام بل هو شبه تعليل، فإن قوله عليه السلام في
 الأول منها «وليست بالتي يدخل عليها الرجال» في مقام التعليل، وأوضح منه جعله
 في الرواية الثانية في مقابل ما يدعى إلى الأعراس فقال «التي يدخل عليها الرجال
 حرام، والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس وهو قول الله عز وجل : ﴿ومن الناس
 من يشترى وهو الحديث...﴾.

وحيث أن سند الأولى مصحح، فهي من حيث السند قابلة للاعتداد.
 الخامس : ما رواه مرسلاً في الفقيه (محمد بن علي بن الحسين) وقد مرّت الإشارة
 إليه قال : سأل رجل علي بن الحسين عليه السلام عن شراء جارية لها صوت فقال : ما عليك
 لو اشتريتها فذكرتك الجنة. يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء.
 فأما الغناء فمحظور ^(٣).

وفيه مع ضعف السند أنه لا دلالة له على المطلوب بعد كون الصوت الحسن عاماً

(١) الوسائل: ج ١٢ ص ٨٥ ب ١٥ من أبواب ما يكتسب به ح ٣.

(٢) الوسائل: ج ١٢ ص ٨٤ ب ١٥ من أبواب ما يكتسب به ح ١.

(٣) الوسائل: ج ١٢ ص ٨٦ ب ١٦ من أبواب ما يكتسب به ح ٢.

وبعد التصريح بنفي القسم الذي يدخل في الغناء بل هو على خلاف المطلوب أدلّ.
السادس: يمكن الاستدلال على المسألة بما دلّ على جواز الحِداء للابل فإن
الظاهر أنه نوع غناء، بناءً على تفسيره بالصوت المطرب، وقلنا أن الطرب حالة خفة
تعرض النفس لشدة الفرح أو الحزن فإنه من أظهر مصاديقه حينئذٍ بل لولا كونه
مطرباً ما أفاد فائدة للابل.

نعم، لو قلنا هو الصوت اللهوي المناسب لمجالس أهل الفسوق لم يكن من
مصاديقه، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله.

إلا أنه لا يوجد دليل على هذا الاستثناء في رواياتنا المعروفة عدى ما يحكى عن
طرماح بن عُدي في مسير الحسين عليه السلام إلى كربلاء ^(١) والظاهر أنه حديث مرسل.
نعم، في روايات العامة من ذلك شيء كثير من حداء عبدالله بن رواحه عنده عليه السلام
وحداء غلام يقال له «انجشة» و«البراء بن مالك» مما يدلّ كلّ على الجواز ^(٢).

السابع: ما دلّ على جواز النياحة لاسيّما ما رواه سماعة، قال سألت عن كسب
المغنية والنائحة فكرهه ^(٣).

فلو كانت الكراهة بمعناها المصطلح كما هو الظاهر هنا كان دليلاً على المطلوب،
ولكن السند لا يخلو عن ضعف، هذا مضافاً إلى أنه لو فسر الغناء بالصوت المطرب
كانت النياحة من مصاديقه، لاشتغالها على الطرب بمعنى الحزن.
فتلخص من جميع ما ذكرنا أن هناك روايتين معتبرتين تامتي الدلالة على

(١) مقتل الحسين لعبد الرزاق الموسوي المرقم: ص ٢٢٠ (والصفحة ١٨٦ حديثه).

(٢) السنن للبيهقي: ج ١٠ ص ٢٢٧.

(٣) الوسائل: ج ١٢ ص ٩٠ ب ١٧ من أبواب ما يكتسب به ح ٨.

مطلوب المخالف، والباقي يكون مؤيداً لهما، ولكن هل يمكن الاعتماد عليهما مع مخالفة الأصحاب وإعراضهم عنهما أو حملهما على الاستثناء في بعض الموارد أو على التقية في مقابل الروايات الكثيرة السابقة؟

ويمكن أن يكون وجه إعراضهم كونها مخالفة للاحتياط أو كون ما يدلّ على قول المشهور أكثر فلا أثر لإعراضهم والحمل على التقية خلاف الظاهر، فعلى هذا، الجمع بينهما وبين الأحاديث المحرّمة بما سبق من المحدث الكاشاني ممكن، ولكن لا يخلو من إشكال وسيأتي له مزيد توضيح بعد بيان حقيقة الغناء.

ويمكن تأييد ما ذكر من الجواز إذا خلا عن المحرّمات الأخر بأمر:

١ - التصريح بدخوله في قول الزور الظاهر أنه بيان بعض مصاديقه الخارجية لا التعبدية، ولعلّه ما اشتمل على مضامين باطلة دون غيره.

٢ - تفسيره هو الحديث به، وهو يدلّ على كون محتواه باطلاً مُضلاً.

٣ - ذكر المغنية في أكثر روايات الحرمة أو القينات لا المغني، ولا شك أن صوت المرأة مع هذا الوصف حرام بنفسه.

٤ - ذكر بيت الغناء أو مجلس الغناء أو شبه ذلك ممّا يدلّ على أن المراد ما اشتمل على أمور أخر.

٥ - ما ورد أنه من اللغو أو من الباطل وأن الله إذا ميّز بينهما (الحقّ والباطل) كان من الأول فإنه مشعر باشتاله على أباطيل، ولكن مع ذلك العدول عمّا ذكره المشهور المؤيد بروايات كثيرة متواترة مشكل جداً.

* * *

المقام الثاني : في معنى الغناء وحقيقته

هذا المقام معركة للآراء والخلاف الشديد بين أهل اللغة وفقهائنا وإليك نبذة مما ذكره أرباب اللغة وأكابر الفقه :

- ١ - هو الصوت (كما عن المصباح المنير).
 - ٢ - هو مد الصوت (كما عن بعض من لم يسم).
 - ٣ - هو ما مد وحسن ورجع (كما عن القاموس).
 - ٤ - أنه تحسين الصوت وترقيقه (كما عن الشافعي).
 - ٥ - كل من رفع صوتاً ووالاه فصوته عند العرف غناء (عن محكى النهاية).
 - ٦ - أنه الصوت المطرب (كما عن السرائر والإيضاح والقاموس).
 - ٧ - أنه الصوت المشتمل على الترجيع المطرب (كما عن مشهور الفقهاء).
 - ٨ - كل صوت يكون لهواً بكيفية ومعدوداً من الحان أهل الفسوق والمعاصي فهو حرام، وأن فرض أنه ليس بغناء، وكل ما لا يعد لهواً فليس بمحرام وإن فرض صدق الغناء عليه فرضاً غير محقق (اختاره العلامة الأنصاري رحمته).
- ويظهر مما ذكره في ذيل كلامه أن الغناء عنده بمعنى الصوت اللهوي المعدود من الحان أهل الفسوق وصرّح به بعض محشي المكاسب أيضاً من أعلام العصر^(١).

(١) مصباح الفقه: ج ١ ص ٣١١.

٩ - أنه ما سمي في العرف غناءً وإن لم يطرب (كما أختاره في الحدائق).

١٠ - أنه ما يسمى في العرف غناءً (حكى عن المشهور أيضاً).

ومن الواضح أن المعاني الخمسة الأولى ليست تعاريف جامعة ومانعة بل من قبيل شرح الأسم لوضوح أن مجرد الصوت أو تحسينه أو رفعه وتواليه ليس بغناء قطعاً.

كما أن التعريفين الأخيرين ليس تعريفاً بل اعتراف بعد إمكان ضبطه تحت تعريف جامع، مضافاً إلى أنه يظهر من صاحب الجواهر رحمته وهو من أهل اللسان بأنه الآن مشتبه بين عرف عامة سواد الناس من العرب لعدّهم الكيفية الخاصة من الصوت في غير القرآن والدعاء وتعزية الحسين غناءً ونفي ذلك عنها فيها وما ذاك إلا لاشتباهه للقطع بعدم مدخلية خصوص الألفاظ فيه ^(١).

فحينئذٍ يبق من هذه المعاني، الثلاثة الأخيرة قبلها، ففي واحد منها أخذ قيد «الطرب»، وفي الآخر «الترجيع والطرب» وفي الآخر التعريف باللهو المناسب لمجالس أهل الفسوق، فنقول إنما الكلام في معنى الطرب واللهو، والظاهر أنه ليست الكلمتان أوضح تفسيراً من نفس الغناء!

أمّا «الطرب» فالمعروف في تفسيره في كتب اللغة والفقه أنها خفة عارضة لشدة سرور أو حزن، وأمّا هذه الخفة ما هي؟ فهل هي خفة في العقل شبيه السكر الحاصل بأسبابه، أو خفة في النفس بمعنى النشاط والانبساط والانشراح، الذي يكون في كلتا الحالتين، أو لذة خاصة حاصلة منهما جميعاً فبعض الأحزان ممّا يلتذ منه الإنسان كالسرور.

والإنصاف أن الطرب ليس أوضح من الغناء كما ذكرنا، حتى يرفع ابهامه به وإن

(١) جواهر الكلام: ج ٢٢ ص ٤٦.

كان يظهر من بعض العبارات أنها هي النشوة السكرية وهو غير ظاهر.
ثم أن المدار على «الطرب» بالفعل لكل أحد أو لأكثر أو الطرب بالقوة، والأول
منتف في كثير من مصاديقها.

أمّا «اللهو» فإن كان بمعناه الوضيع فلا إشكال في جوازه في الجملة فإن الذي يلهمي
الإنسان عن ذكر الله أو يلهمه عن أمور الحياة التي يعتادها أكثرها حلال وإن كان
بمعنى أخص من هذا فما هذه الخصوصية ؟

نعم، أحسن كلام ذكر في المقام هو ما أفاده شيخنا الأعظم الأنصاري وهو: أن
الغناء هي اللحن المناسبة لمجالس أهل الفسوق والمعاصي. ونزيد عليه أن تناسبها
المقارنة لضرب الآلات والرقص والتصفيق وشبه ذلك وإن لم تكن بالفعل.
وأمّا الأصوات الحسنة والطيبة وإن كان فيها نوع طرب أعني نشاطاً وانبساطاً
وفرحاً أو حزناً كما هو كثير عند قراءة آيات القرآن بالصوت الحسن وذكر الجنة
ونعيمها والنار وعذابها فلا بأس به.

نعم، له مصاديق كثيرة مشكوكة والقاعدة تقتضي الأخذ بالقدر المتيقن المعلوم
واجراء البراءة فيما زاد عليه فإنه من قبيل الأقل والأكثر الاستقلايين.

الالحان على ثلاثة أقسام:

ومن الجدير بالذكر أن الالحان فيما نعلمه ونُشاهده على ثلاثة أقسام:
قسم منها لا يناسب مجالس الفسوق أصلاً، وقسم منها يختص بها، وقسم ثالث
مشارك بين الأمرين فإن كان محتواه أمراً باطلاً فاسداً شهوياً يختص بها، وإن كان
أمراً صحيحاً حقاً يكون في مجالس الحق أيضاً كما لا يخفى على من سبرها.
ومن هنا يعلم أنه قد يكون لمفاد الألفاظ تأثيراً في صيرورة الالحان غناءً، ولكن

قد لا يكون أي أثر للمحتوى فيها، بل لحن فسوقي ولو كان في القرآن، بل يكون حينئذٍ أشد حرمة لما فيه من الهتك والاهانة لكلام الله تعالى.

والحاصل أن اللحن قد يكون علّة تامة لكونه غناءً، وأخرى يكون علّة ناقصة تتم مع ما فيه من المضمون، والشاهد له وجود الألحان المشتركة بين الحان أهل الفسوق وغيرهم.

ومن هنا يمكن توجيه كلام المحدث الكاشاني ومن يحذو حذوه، بأن مرادهم جواز خصوص القسم المشترك إذا خلا عن مضامين باطلة، وإلا فمن البعيد جداً تجويزه للألحان المختصة بأهل الفسوق والعصيان التي يابها كل متشرع من العوام والخواص وإن كانت بعض عبارته تأبى عن هذا المعنى.

وقد تلخص مما ذكرنا أنه لو قلنا بعدم حرمة الغناء ذاتاً وإنما المحرّم هو لوازمها أحياناً فلا كلام، ولو قلنا بالحرمة في الجملة وإن خلت من جميع المقارنات والعوارض المحرّمة فالقدر المتيقن منه ما يختص بمجالس أهل الفسوق والفجور أعني الألحان المختصة بهم، وهذا المعنى ليس أمراً خفياً معضلاً بل يعرفه أهل العرف خواصهم وعوامهم، وإن كانت له مصاديق مشكوكة، كما هو الشأن في جميع المفاهيم، والحكم في المشكوكات هو البراءة وإن كان الاحتياط طريق النجاة.

بقى هنا أمور:

١- ذكر بعض الأعلام أن المحدث الكاشاني لم ينكر حرمة الغناء مطلقاً بل قسمه إلى قسمين: قسم محرّم، وهو ما اشتمل على مقارنات محرّمة، فإذا قارنه ذلك كان نفس الغناء أيضاً محرّماً، ولذا حرّم أخذ الأجرة عليه حينئذٍ، وقسم محلّل وهو ما خلا عن ذلك، فليس ما ذكره مخالفاً للاجماع حتّى يقابل بالطعن والنسبة إلى الأراجيف^(١).

(١) المكاسب: ج ١ ص ٢١٠.

والإنصاف أن ما أفاده لا أثر له في كون كلامه مخالفاً لما ذكره عامة الأصحاب، فإن ظاهر كلامهم أو صريحه حرمة، وإن خلا عن كلٍّ محرم، نعم طريق الجواب لاسيما في قبال علماء الدين على كل حال لا بد أن يكون بالحكمة والموعظة الحسنة وبالتالي هي أحسن.

٢ - قد ظهر ممّا ذكرنا حال «النشيد» المعمول اليوم وما يجري في مجالس العزاء والمواكب الحسينية عليه السلام وأنها ليست من ألحان أهل الفسوق غالباً وكذا «الهوسات»، وما يشجع الجيش في الميدان، فهي محللة بحسب الأصل، نعم لو وجد فيها بعض ما يختص بأهل الفسوق فهو حرام، وكذا الكلام في «النوح والنياحة» لعدم صدق ما ذكر عليها إلا أحياناً كما هو ظاهر.

٣ - لا يخفى أن الغناء يتفاوت بتفاوت العرف والعادات، فرب صوت بين قوم من مصاديقه، ولا يعد بين أقوام آخرين منها، بل قد يتفاوت بالأزمة فما يكون عندنا غناءً، ربّما لم يكن غناءً عند بعض الماضين وبالعكس، كما يترأى ذلك بين المسلمين وغيرهم وبين العرب والعجم.

ومنه يعلم إنّما ذكره بعض الأعلام في مكاسبه من أن الألحان المتداولة اليوم المسمّى بالتصنيف ليست من مصاديق الغناء، وهو عجيب، بل هو القدر المتيقن منه، ولعلّه حيث لم ير في كثيرها مدّ الصوت أو الترجيع لم يعده من الغناء، وقد عرفت أن المدّ أو الترجيع غير معتبر في مفهومه والطرب الحاصل منه أكثر من غيره قطعاً، والعمدة كونها من ألحان أهل الفسوق والعصيان.

* * *

المقام الثالث : في المستثنيات

وقد ذكر هنا أمور.

أولها - الغناء في الزفاف و الاعراس

حكى عن جمع من أعظم الأصحاب استثنائه، بل حكى في الجواهر عن بعض مشايخه نسبته إلى الشهرة، واختاره هو في ذيل كلامه، وإن كان ظاهر عبارة الشرائع وبعض آخر الحرمة حيث لم يستثن ذلك من أدلة الحرمة، بل حكى التصريح بعدم الجواز عن ابن إدريس وفخر المحققين، وعلى كل حال لا يبعد استثنائه بعد ورود الحديث الصحيح به وهو ما رواه أبو بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كسب المغنيات فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس...^(١).

ويؤيد حديثه الآخر (١٥ / ٢) وخبره الثالث (١٥ / ٣) والظاهر أن الجميع واحد وإن رويت باسناد مختلفة.

نعم، صرح بعضهم بعدم كون اشتغاله على محرم آخر كاللعب بآلات اللهو أو التكلم بالباطل أو ورود الرجال عليهن كما هو صريح الرواية.

(١) الوسائل: ج ١٢ ص ٨٤ ب ١٥ من أبواب ما يكتسب به ح ١.

ولا يخفى أن هذه وإن كانت أموراً خارجة عنها ولكن حيث إن التجويز في أصله قد يتوهم منه جواز ما قارنه كثيراً في الخارج كان من اللازم نفيه. وبالجملية إباحة أجرة المغنية التي تدعى إلى الأعراس دليل على جواز فعلها واستماع النساء منها بما مر من الشرائط. نعم قد يقال بانحصاره في المغنية فلا يشمل المغني، ولا يشمل مثل مجالس الختان وغيره، هذا والانصاف دخولها في صحيحة علي بن جعفر (١٥/٥) من استثنائه في الأفراح وهو من مصاديقه، فهذا استثناء ثان في الحكم وهو أيضاً غير بعيد مع الشرائط السابقة وسيأتي الكلام فيه.

ثانيها - في أيام الأعياد والأفراح

وإن لم يتعرض له كثير منهم، ولكن بعد وجود الدليل المعتبر عليه وعدم ظهور إعراض عنه لا مانع من العمل به وهو صحيحة علي بن جعفر وقد مرّت. ولكن لا بدّ من خلوه من المقارنات المحرّمة من التكلم بالباطيل ودخول الرجال على النساء كما أشير في ذيلها. ولعلّ المراد بالفرح ليس كلّ فرح حتّى يستوعب التخصيص كما أشرنا إليه فيما سبق، بل الأفراح مثل الأعياد والختان والأعراس والموايد وشبه ذلك، وما في الجواهر^(١) من المحامل المختلفة في الحديث من التقيّة أو خصوص العرس في اليومين أو إرادة التغي على وجه لا يصل حدّ الغناء بعيدة لا داعي إليه، نعم الاحوط ترك ما يختصّ بأهل الفسوق والعصيان حتّى في هذه الأيام. كما إن اختلاف ذيلها (لم يزمر به - أو لم يعص به) لا يوجب اضطراب متنها بعد

(١) الجواهر: ج ٢٢ ص ٤٥.

قرب المعنيين، وكون الباء بمعنى «مع» ظاهراً مع صحّة ما ورد في كتاب علي ابن جعفر عليه السلام وعدم ثبوت صحّة ما في قرب الاسناد.

ثالثها - «الحداء»

استثناه جماعة منهم المحقق في شهادات الشرائع والعلامة والشهيد فيما حكى عنهم، بل حكى عن المشهور ولكن صرح غير واحد منهم بعدم وجدان دليل عليه في مصادر حديثنا.

قال في الحدائق «لم أقف في الأخبار له على دليل ولم يذكره أحد»^(١). أقول: قد عرفت أن في بعض روايات المقاتل إشارة إليه وقد عقد له في سنن البيهقي باباً أورد فيه أحاديث كثيرة تدلّ على وقوعه بمحضر النبي صلى الله عليه وآله عن عدّة أشخاص منهم «عبدالله بن رواحة» و«البراء بن مالك» و«غلام يسمى «انجشة»»^(٢). والعمدة ما عرفت من عدم شمول عنوان الغناء له، نعم لو فسر الغناء بمطلق الصوت الحسن دخل فيه، ولكن لا وجه له، فعلى هذا لا دليل على حرمة حتّى يحتاج إلى استثناء.

رابعها - المراثي

استثناه بعضهم كما حكاه صاحب الحدائق عن الكفاية إنه قال «وهو غير بعيد» ثمّ ذكر صاحب الحدائق نفسه: «بل هو في غاية البعد لعدم الدليل عليه». هذا وقد عرفت أن النياحة المتعارفة في مجالس العزاء لا تدخل في عنوان الغناء لعدم كونها صوتاً لهوياً مناسباً لمجالس أهل الفسوق والعصيان، فكأنهم رأوا للغناء

(١) الحدائق: ج ١٨ ص ١١٦.

(٢) سنن البيهقي: ج ١٠ ص ٢٢٦.

معنى عاماً يشمل كل صوت حسن كما يظهر من بعض أهل اللغة فذكروا هذا مستثنى عنه، أو استثناء الحداء وغيره أيضاً من هذا القبيل. وفيه ما عرفت من أنها ليست كل صوت حسن بل صوت خاص.

وأما ما استدلل له من استقرار سيرة أهل الشرع عليه أو كونه معيناً على البكاء وشبهه غير ثابت، أو غير كاف أما السيرة فلعدم اتصالها بزمان المعصوم، وأما الاعانة على البكاء فلعدم جواز التوصل بالحرام إلى أمر مستحب كما هو واضح، فالحق خروجه عنه موضوعاً ولو كان من ألحان أهل الفسوق لم يجز في المراتي قطعاً.

خامسها - في قراءة القرآن

وقد حكى عن مشهور المتأخرين نسبة استثناء الغناء فيه إلى صاحب الكفاية أيضاً، ولكن الظاهر من كلامه أنه أخذ الغناء بمعنى وسيع يشمل كل صوت حسن فيه وتحزين وترجيع، ولكن قد عرفت أن معناه أخص من ذلك، فليس مجرد هذه الأمور بغناء ما لم يكن الصوت مناسباً لمجالس أهل الفسوق والعصيان.

وعلى كل حال ما دل على استحباب حسن الصوت في القرآن وما ورد في شأن علي بن الحسين عليه السلام لا يدل على جواز الغناء فيه ولو باطلاً، بل هو عليه السلام خارج عن موضوع الغناء فلا تصل النوبة إلى معارضتها بأدلة حرمة الغناء حتى يتكلم في النسبة بينهما، ولو فرض التعارض بينهما فلا شك في تقديم أدلة حرمة الغناء لأنها أقوى، ولأنها من قبيل ما فيه الاقتضاء في مقابل ما لا اقتضاء فيه.

ويدل على ما ذكرنا أيضاً ما ورد من النهي عن قراءة القرآن بالحنان أهل الفسوق واتخاذهم مزامير^(١).

(١) راجع الأحاديث ١٨ / ٩٩ و ٢٧ / ٩٩ من أبواب ما يكتسب به و ٢٤ / ١ من أبواب قراءة القرآن التي مرّت عليك سابقاً.

سادسها - ذكر صاحب الجواهر أنه «لابأس بالهلهولة على الظاهر لكونها صوتاً من غير لفظ، والغناء من الألفاظ»^(١).

والظاهر أن مراده ما يسمّى عندنا بالهلهولة، وما ذكره في حكمه جيّد ولكن التعليل بأن الغناء من الألفاظ لا يخلو عن شيء إلا أن يقال إن مراده أن الغناء من الكيفيات العارضة للألفاظ والهلهولة ليس بلفظ لعدم وجود حروف التهجي فيها، والأولى أن يقال ليس فيها شيء من أوزان الغناء.

هذا مضافاً إلى أنه ليس صوتاً لهوياً من ألحان أهل الفسوق، نعم كونها من النساء قد يتوهم كونه داخلاً في الخضوع بالقول ولكنه غير ثابت (سواء كان في مجالس الفرح كما عندنا أو في مجالس العزاء كما عند العرب أحياناً) وعلى كلّ حال لا يبعد جوازه ولا أقل من الشكّ والحكم فيه البراءة، إلى هنا تم الكلام في الغناء وفروعه، وأمّا الضرب بالآلات فله مقام آخر وإن كان من كثير من الجهات كالغناء موضوعاً وحكماً فتدبر فإنه حقيق به.

* * *

(١) الجواهر: ج ٢٢ ص ٥١.



العبادة في المناطق القطبيّة

حكم العبادة في المناطق القطبية

ظهور الشمس في منتصف الليل !

هل يصح أن يكون الإسلام ديناً عالمياً في حين أن بعض أهم أحكامه الشرعية من قبيل (الصلاة والصوم) غير قابلة للتطبيق في جميع البقاع المعمورة؟
إننا نعلم أن هناك مناطق في القطب بين الشمالي والجنوبي يستغرق فيها كل من الليل والنهار ستة أشهر. فمن البديهي عدم إمكانية الصوم وكذلك الصلاة اليومية بشكلها المقرّر في تلك المناطق.
وهذا الإشكال كثيراً ما طرح من هنا وهناك في قبال مسألة (عالمية الدين الإسلامي).

وقبل فترة ذكرت إحدى المجلات المعروفة هذا الإشكال وصاغته بصياغة عجيبة وغريبة حيث قالت :

«... بزوغ الشمس منتصف الليل يشكّل خطراً على الإسلام...».

إذا كنتم أيها المسلمون تعتقدون بالإسلام بشكل جازم وتؤدّون الفرائض الدينية لوقتها فعليكم أن تدعوا أن لا يكون شهر رمضانكم في (فنلاند) أو أي بلد يقع في نواحي القطب، لأنّه كما هو معلوم أنّ الشمس في شهر (أوت) لا تغرب. وهذا الموضوع أصبح يشكّل مشكلة عويصة لعلماء (الآزهر) في مصر...

والآن يعيش بعض المسلمين في (فنلاند) وقد سافروا إليها لأسباب مختلفة، وبما أنّ الشمس لا تغرب في شهر (أوت) أو تغرب مقداراً قليلاً جداً بحيث لا توجب معها فرصة لتناول وجبة غذاء كاملة، فمن ذلك وقع المسلمون في فنلاند في ورطة أمام هذه المشكلة العويصة. فهل يجب عليهم صوم جميع شهر رمضان من أوله إلى آخره، والإمساك عن الأكل؟ (وهذا أمر محال)، أو يتركوا إحدى الفرائض المقدّسة لدينهم؟

ولهذا السبب راجعوا لمعرفة حل هذه المشكلة العلماء والفقهاء في مصر لكنّ هؤلاء العلماء لم يجدوا حلاً لهم لحد الآن».

هذا هو خلاصة الكلام الذي نشرته المجلة المذكورة قبل عدّة سنوات، وقد يرد هذا التساؤل بين حين وآخر حول هذه المسألة.

الجواب :

كما سيّضح بعد قليل أنّ بزوغ الشمس في منتصف الليل في «فنلاند» لا تشكّل خطراً على الإسلام، ولا أنّه يجب على المسلمين في تلك المناطق الصوم والإمساك عن الطعام طيلة شهر كامل أو شهور أيّ أنّهم يقومون بعملية إنتحارية في هذه الصورة، وليست هناك ضرورة إلى نقض هذه الوظيفة الدينيّة المقدّسة أي (الصوم)، ولا أنّ علماء الإسلام سواء من الشيعة أو أهل السنّة عاجزون عن حلّ هذه المسألة، وليس من الصحيح أن تسمّى هذه المسألة بأنّها (مشكلة عويصة).

فالجواب على هذه المسألة مذكور في الكتب الفقهيّة، حيث بيّن الفقهاء فيها وظائف المسلمين وتكاليفهم، غاية الأمر أنّ إبتعاد هؤلاء المستشكلين عن بلاد الإسلام وعدم إتّصافهم بعلماء الدين أبرز هذا التساؤل لهم واعتبروها مشكلة عويصة.

ومن الواضح أيضاً أنّ هذه المشكلة لا تنحصر بالصوم فحسب، بل تتجلى في

الصلاة وكثير من التكاليف الدينية أيضاً في هذا الموضوع. فهل يمكن القناعة بأداء طيلة شهر كامل أو أكثر؟ وهل يمكن في تلك المناطق التي يبلغ فيها طول اليوم (ستة أشهر) ويتبعه الليل الذي تستغرق مدته ستة أشهر أيضاً أن يصلي الإنسان (١٧) ركعة من الصلاة اليومية طيلة سنة كاملة؟ ولا يعلم السبب الذي حدى بهذا الكاتب أن يحصر الخطر على الإسلام بزوغ الشمس في منتصف الليل في فنلاند، فلو فرضنا أن اليوم الطويل في شمال فنلاند أو بقية المناطق القطبية يولد خطراً ومشكلة عويصة، ولكن ذلك لا ينحصر بالإسلام، بل يتوجه أيضاً إلى أداء مراسم (يوم الأحد) للمسيحيين، وكذلك صلاة وصوم اليهود وغيرهم، لأن الأعمال والطقوس العبادية موجودة في جميع الأديان، وهي ترتبط بعضها بالليل والنهار والأسبوع والشهر. وكما تقدّم أن هذه المسألة قد نوقشت منذ مدة طويلة في الفقه الإسلامي، وأجاب عليها العلماء بصراحة، إلا أن هؤلاء المستشكلين ولعدم إتصالهم وإرتباطهم بأمثال هذه الكتب والدراسات تصوّروا أن المسألة كما هي عويصة في أفكارهم، فأثّرها كذلك بالنسبة إلى غيرهم من المسلمين^(١)، وعلى كلّ حال قبل البدء بالجواب من اللازم الإشارة إلى ثلاث نقاط:

إشكالية الليل والنهار في المناطق القطبية

١ - إن استطالة الليل والنهار لأكثر من أربع وعشرين ساعة لا يختص بدولة (فنلاند) وبعض المناطق القريبة منها فحسب، بل يتعلّق بجميع المناطق الواقعة

(١) لقد ذكر حكم هذه المسألة بصراحة في كتاب «العروة الوثقى» للعلامة المحقّق المرحوم السيد اليزدي. وهو من الكتب الفتوائية المعروفة، وقد كتب عليه جميع العلماء الكبار من المتأخرين والمعاصرين تعليقاتهم الفقهية.

إلى الشمال من خط ٦٦,٥ درجة إلى ٩٠ درجة.

وبعبارة أخرى: إنّ في جميع المناطق الموجودة بين خط ٦٦,٥ وخط ٩٠ درجة التي هي النقطة المركزية في القطب الشمالي أو القطب الجنوبي يكون الليل والنهار طويلاً في جميع السنة أو بعضها. وكلّما تقدّمنا إلى الشمال من خط ٦٦,٥ فإنّ مدّة الليل والنهار ستطول، فمثلاً في النقطة الشماليّة من (فنلاند) التي تقع على خط ٧٠ درجة تقريباً في الشمال فإنّ مدّة اليوم الطويل فيها تبلغ (شهرين) حيث يبدأ من أوائل شهر (أوت) ويستمر بعدها إلى أكثر من شهرين، وهكذا يستغرق الليل فيها شهرين أيضاً (أي أنّ الليلة الطويلة من الناحية الفصلية تقع مقابل ذلك النهار الطويل).

وعندما نصل إلى خط العرض ٧٤ درجة تكون مدّة يوم واحد (ثلاثة أشهر)، وكذلك يستغرق الليل، وهكذا يستمر الليل والنهار في الزيادة كلّما إرتفعنا أكثر باتجاه القطب حتّى نصل إلى نقطة القطب يعني الدرجة (٩٠).

وفي هذه المنطقة من الكرة الأرضية تتكون السنة الواحدة من نهار واحد و ليلة واحدة فقط! بدل ٣٦٠ يوم ومدّة كلّ منها ستة أشهر!

ولكن ينبغي الالتفات إلى أنّ العدد ستة أشهر غير دقيق، لأن طول اليوم في نقطة القطب الشمالي (ستة أشهر وعدّة أيّام) وطول الليل (ستة أشهر إلّا عدّة أيّام) ولكن في القطب الجنوبي على العكس من ذلك.

ومجموعة النقاط التي تقع فوق خط العرض ٦٦,٥ إلى (٩٠) درجة تسمّى (مناطق قطبيّة)، ثم أنّ القطب الجنوبي خالٍ من السكّان، ولكن المناطق في القطب الشمالي يوجد أفراد قلائل يعيشون فيها وخاصّة في القسم الشمالي من فنلاند، والسويد، والنرويج وروسيا. وأخيراً توجهت مجموعات من العلماء والباحثين إلى المناطق القطبيّة في الشمال والجنوب للبحث والدراسة العلميّة، ويمكن أن نعتبرهم من

سكّان هذه المناطق بصورة مؤقتة.

ولكنّ ممّا لا شكّ فيه أنّه حتّى لو سكن شخص واحد في هذه المناطق أو أنّه سافر لمُدّة قليلة إليها، فينبغي إستنباط حكمه الشرعي من المتون الإسلامية التي تعتبر عالميّة ولا تختص بنقطة خاصّة من الكرة الأرضية.

أمّا في المناطق التي تقع أسفل خط العرض ٦٦,٥ درجة فإنّها تتمتّع في جميع أيّام السنة بالنهار والليل، غاية الأمر أنّها يتساويان في المُدّة الزمنية في يومين من أيّام السنة (بداية الربيع وبداية الخريف) ويختلفان في بقيّة الأيّام حيث يزداد أحدهما تدريجيّاً على الآخر أو ينقص.

وأمّا في خط الاستواء الذي يعتبر بمثابة الحزام حول الكرة الأرضيّة، فإنّ مدّة الليل والنهار متساوية فيها دائماً وعلى طول أيّام السنة حيث يعادل كلّ منهما ١٢ ساعة، ولا يوجد أي تفاوت بينهما في أيّام الصيف والشتاء بينهما

معرفة وقت الظهر ومنتصف الليل في المناطق القطبية:

٢ - النقطة الأخرى التي تعتبر ضروريّة لحلّ هذه المسألة هي أنّ الشمس في المناطق التي لا تغرب فيها وكما يصطلح أنّها «شمس في منتصف الليل» نلاحظ أنّ الشمس في الأفق في حالة حركة دائرية دائماً، حيث تدور حول الأفق دورة كاملة كلّ أربعة وعشرين ساعة (وفي الواقع أنّ الكرة الأرضية هي التي تدور، ولكنّه يظهر للنّاظر أنّ الشمس هي التي تدور).

يعني أنّكم لو كنتم لمُدّة شهر في بعض مدن فنلاند التي لا تغرب فيها الشمس، فسوف ترون أنّ قرص الشمس يقرب من الأفق دائماً ويدور حوله كما تدور عقارب الساعة، وفي كلّ أربع وعشرين ساعة تدور الشمس دورة كاملة في الأفق

بشكل تدريجي من جانب المشرق إلى الجنوب، ومنه إلى جهة المغرب، ومن المغرب إلى الشمال، وتعود مجدداً إلى نقطة الشرق. والجدير بالذكر أن قرص الشمس بالرغم من أنه يُرى إلى جانب الأفق دائماً، ولكن الفاصلة بينه وبين الأفق تختلف من مكان لآخر، يعني أن الشمس تصعد قليلاً أحياناً، ثم تهبط شيئاً فشيئاً إلى جهة الأفق حتى تصل إلى حدّها النهائي، ثم تبدأ في الصعود من جديد وهكذا.

والسبب في تغيير وضع الشمس هو انحراف محور الأرض ٢٣,٥ درجة بالنسبة إلى خط المدار (فتأمل جيداً).

وبهذا الترتيب يمكن أن نحسب نصف اليوم عندما تصل الشمس إلى آخر نقطة من إرتفاعها لأن الشمس في هذا الوقت تكون على خط نصف النهار تماماً. وبعبارة أوضح: إن الشمس عندما تصعد تماماً يمين وقت الظهر في تلك المنطقة. وعندما تهبط إلى آخر نقطة (وتصل إلى الحد الأدنى من إرتفاعها) تكون بالضبط في موقع (منتصف الليل)، فعلى هذا تكون الشمس في الحد الأدنى من الارتفاع هي الشمس في منتصف الليل.

ومن الواضح أن ضياء الشمس يختلف في مدة الأربع والعشرين ساعة في هذه المناطق، فعندما ترتفع الشمس ويكون النهار قد حلّ في تلك المناطق، فإن الجو سيكون مشرقاً، وعندما تهبط الشمس إلى مقربة من الأفق فسيقول الضوء بطبيعة الحال ويميل إلى الظلام هو الحال ما بين الطلوعين عندنا.

وعلى هذا الأساس نفهم من أن سكان تلك المناطق يتمتعون في الأربع والعشرين ساعة بليل ونهار، ولكن ليس مثل الليل والنهار عندنا.

وهكذا يتضح مما تقدّم أنفاً أن تشخيص وسط الظهر ومنتصف الليل بشكل دقيق في تلك المناطق أمرٌ بسيط تماماً، ويستطيع كل فرد معرفة الظهر ومنتصف الليل من

خلال شاخصٍ قصير (عود من خشب أو عمود من حديد ينصب بصورة عمودية على الأرض) من خلال زيادة ونقيصة ظل الشاخص، فعندما يصل ظل الشاخص إلى حدّه الأقل يمين وقت الظهر، وعندما يصل إلى حدّه الأكثر، ففي ذلك الوقت يكون منتصف الليل.

ولكن قد تقول: لقد اتضحت لدينا مسألة تعيين الظهر ومنتصف الليل في تلك المناطق حين يكون النهار طويلاً، ولكن عندما يكون الليل طويلاً ماذا نصنع؟ وفي الجواب نقول: إنّ من حسن الحظ أنّ حركة النجوم والكواكب في هذه الليالي الطويلة حول الأفق تشبه حركة الشمس في النهار هناك. وبعبة أوضح نقول: إنّ الكواكب هناك لا تتمتع بالطلوع والغروب كثيراً، بل أنّها تدور وتطوف حول الأفق بشكل جماعي (وطبعاً إنّ الحركة والدوران إنّما هو للأرض لا للنجوم).

غاية الأمر، إنّ دوران النجوم حول الأفق لا يتشابه في كلّ الحالات، فتارة نلاحظ صعودها عن خط الأفق ثمّ هبوطها إليه كذلك، فلو أخذنا نجمة واحدة ولاحظنا صعودها إلى الحدّ الأعلى من الأفق فعندها نعلم أنّ ذلك الوقت هو منتصف النهار. وهو وقت الظهر هناك حتّى، وعندما تهبط إلى الحدّ الأدنى من الأفق فنعلم أنّه منتصف الليل.

ولا ينبغي الغفلة عن أنّ ظلام الليل في تلك المناطق لا يكون سواسية دائماً، ففي مدّة الأربع والعشرين ساعة نلاحظ أنّ الجو تخفّ فيه الظلمة قليلاً (كما هو الحال بعد طلوع الفجر عندنا) وهذا يكون علامة على حدوث النهار، ثمّ يشتدّ الظلام حتّى يكون الظلام غاسقاً، وهو حدوث الليل هناك.

ومن مجموع ما بيّناه آنفاً نستنتج أنّ معرفة الظهر ومنتصف الليل في الأيام

والليالي الطويلة في المناطق القطبية مسألة محلولة ولا إشكال فيها، وليست بحاجة إلى وسائل خاصة من قبيل الساعة والاذاعة وأمثال ذلك.

المقياس .. الحد الوسط

٣- وآخر نقطة يمكن ذكرها في هذا المقام لتوضيح الجواب هي أن من وجهة نظر (الفقه الإسلامي) لا يوجد موضوع ولا ظاهرة بدون حكم شرعي، وبعبارة أخرى: إن القوانين الإسلامية جامعة وشاملة بحيث لا يوجد أي موضوع بدون حكم. وهذا ليس إدعاءً محضاً، بل هو حقيقة، ويتضح ذلك جلياً للأشخاص الذين لهم معرفة بالمسائل الفقهية، غاية الأمر أن الموضوعات على قسمين:

١- الموضوعات التي لها حكم خاص، وذكر لها هذا الحكم في المتن الإسلامية بصراحة (وبالاصطلاح العلمي أنها منصوصة).

٢- الموضوعات التي لم يرد فيها حكم خاص، بل يجب الرجوع إلى القواعد والأصول الكلية، وإستنباط حكمها الشرعي منها.

وتوضيح ذلك: إن في الإسلام سلسلة من القواعد الكلية والأصول الأساسية التي تتضمن حكم جميع المسائل والحوادث التي سوف تقع في المستقبل، وهذه القواعد والأصول الكلية شاملة وكلية بحيث ليس من الممكن أن نجد موضوعاً من المواضيع غير مندرج تحت واحد من هذه الأصول والقواعد (الحصر هنا كما في الاصطلاح حصر عقلي) والموضوع المبحوث عنه - يعني وظيفة الأشخاص الذين يعيشون في المناطق القطبية - هو من القسم الثاني، يعني أنه من المواضيع التي يمكن إستنباط حكمها من تلك القواعد والأصول الكلية.

ولا نريد تعقيد الأمور على القاريء الكريم بذكر المصطلحات العلمية

والاستدلالات الفقهيّة والبحوث الجارية بين الفقهاء في هذه المسألة، ولكن لا مانع من ذكر قاعدة كليّة واحدة تعتبر أساساً لاستنباط حكم هذه المسألة مورد البحث بالذات ونذكرها بصورة ميسرة وبدون تعقيد:

إنّ الأحكام والمقرّرات الإسلاميّة أساساً ناظرة إلى الأفراد العاديين، والأشخاص الذين يخرجون عن حدود المتعارف بشكل من الاشكال يجب تطبيق سلوكهم مثل الأفراد العاديين.

مثلاً نحن نعلم أنّ جميع المكلفين حين الوضوء يجب عليهم غسل الوجه من قصاص الشعر الى أسفل الذقن، فلو فرضنا أنّ شخصاً له شعراً وجهته غير متعارفة، مثلاً قد نبت شعر رأسه من وسط رأسه وأعلى من جبهته، أو أنّه نزل بحيث إنّ نبت من فوق الحاجب وغطّى بذلك جبهته، فمن الواضح أنّ مثل هذا الشخص لا ينبغي له أن يجعل وضعه الخاص معياراً للتكليف، بل إنّ جميع الفقهاء يرون أنّ مثل هذا الشخص يرجع في وضوئه إلى الأفراد العاديين ويتوضأ مثلهم.

أو مثلاً في مورد (ماء الكر) فإنّ المقدار الشرعي له كما هو المشهور: ثلاثة أشبار ونصف طويلاً، وثلاثة أشبار ونصف عرضاً، وثلاثة أشبار ونصف إرتفاعاً.

ومن البديهي أنّ هذا الحكم ناظرٌ إلى الأشبار المتعارفة والعاديّة، فعلى هذا لو كانت أصابع أحد الأشخاص طويلة وكفه كبيراً بحيث كان الشبر الواحد منه يعادل شبرين عاديين، فلا يمكنه أن يجعل شبره معياراً للكر، بل يجب عليه العمل وفق الأشبار العادية، ويتخذ بذلك الحدّ الوسط معياراً، وهذا هو ما يقال: أنّ إطلاقات الأحكام والقوانين الكليّة في الشرع ناظرة إلى الأفراد العاديين.

وهذا قانون كليّ وعام، ولا يختص بباب معيّن من الفقه، وبذلك إستفاد الفقهاء من هذا القانون حكم الاشخاص الذين يعيشون في المناطق القطبيّة، حتّى أنّ بعضهم قد

صرّح بذلك في فتاواه بأن هؤلاء الأشخاص ينبغي عليهم العمل وفق (المناطق المعتدلة). وهذا يعني أنه بما أن الليل والنهار في تلك المناطق على خلاف المتعارف في المناطق الأخرى على الكرة الأرضية، فالأشخاص الساكنين هناك يجب عليهم الرجوع إلى الحدّ الوسط، ويؤدّوا مناسكهم وأعمالهم الشرعيّة وفقاً لذلك.

مثلاً إذا بدأ شهر رمضان من بدايه الصيف هناك، وكان الحدّ الوسط في طول اليوم (من طلوع الفجر إلى المغيب) في المناطق المعتدلة اربع عشرة ساعة، فيجب عليهم في شهر رمضان أن يصوموا في كلّ يوم اربع عشرة ساعة، وعندما يكون شهر رمضان في بداية الشتاء عندهم فيجب عليهم الصيام لمدة اثني عشر ساعة في اليوم مثلاً، وكذلك بالنسبة إلى الصلاة حيث تتم وفق هذا الحساب.

وعلى هذا الأساس نلاحظ أنّ حكم هذه المسألة والتي يتصوّر البعض أنّها مشكلة عويصة يمكن استنباطها بسهولة من قاعدة كليّة فقهية بحيث لا يبقّى هناك مجال للشبهة والإشكال.

النتيجة النهائية للبحث

مما تقدّم أعلاه تتّضح هذه الحقيقة بشكل سافر، هي أنّ أهالي المناطق القطبيّة لا يجب عليهم صوم جميع الأيام الطويلة في شهر رمضان كأن يكون اليوم بمثابة شهر عندنا، فلا يجب عليهم الإمساك طيلة ذلك اليوم، أو الاكتفاء بعدّة ركعات لكافة ذلك اليوم الطويل بل يجب عليهم ملاحظة الأفق في المناطق المعتدلة ويعملوا وفقه.

يعني أن يقوموا باحتساب الأيام والأسابيع والأشهر طبقاً لما هو موجود في المناطق المعتدلة، وهكذا يكون حساب النهار والليل في مختلف فصول السنة وطبقاً للمناطق المعتدلة كذلك.

وطبعاً كما تقدّم آنفاً، إنّ الظاهر الحقيقي في هذه المناطق يمكن معرفته بسهولة من

خلال حركة الشمس وارتفاعها إلى الحد الأعلى من الأفق، وبواسطة شاخص عادي، وبذلك يدخل في دائرة الحديث المعروف (إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين) أي الظهر والعصر، فيشملهم هذا الحديث الشريف. وكذلك منتصف الليل هناك حيث يُعلم من خلال هبوط الشمس ودنوّها من الأفق بالحد الأدنى، فيعلم من ذلك آخر وقت صلاة المغرب والعشاء بهذه الطريقة^(١).

وبهذا الترتيب يُعلم بداية وقت صلاتين من الصلوات اليومية الخمسة، ونهاية وقت صلاتين أخرى دون الاحتياج إلى وسيلة من الوسائل، بل من خلال حركة الشمس فقط.

وتقدّم في معرفة الليل والنهار هناك أنه يتم من خلال زيادة الضوء وقلته في الجوّ بواسطة ارتفاع وانخفاض الشمس. وكذلك من خلال زيادة الظلام وقلته في الليالي الطويلة في تلك المناطق بشكل محسوس.

والشيء الأخير المتبقي هو معرفة بداية (طلوع الفجر) وكذلك وقت (غروب الشمس) لأن المفروض أن الشمس هناك لا تشرق ولا تغرب إلا مرة واحدة طيلة شهر كامل أو كثير. بل تدور حول الأفق. والطريق إلى معرفة ذلك هو الرجوع إلى بداية الفجر والمغرب في المناطق المعتدلة. وبعبارة أخرى، إنهم يمكنهم الاعتماد على تقويم بسيط كما هو موجود في المناطق المعتدلة في تعيين بداية شهر رمضان عندنا، ويمكنهم العمل وفق ذلك.

وبعبارة أوضح أيضاً: إنهم باستطاعتهم الاستماع إلى أذان الصبح في المناطق

(١) إن نصف الليل المستحصل بهذه الطريقة يعادل نصف ما بين غروب وشرق الشمس، بينما نصف الليل الشرعي هو نصف ما بين غروب الشمس وطلوع الفجر ولهذا يكون منتصف الليل الشرعي قبل منتصف الليل المتعارف قليلاً.

المعتدلة، ويشرعون في صومهم، وعندما يسمعون أذان المغرب في المناطق المعتدلة كذلك يفطرون. (وطبعاً يجب الأخذ بنظر الاعتبار محل منطقة الأذاعة وضرورة كونها موافقة لمحل سكن الشخص من حيث الأفق، أي أن تقع النقطتان على خط نصف النهار، مثلاً الأشخاص الذين يسكنون في شمال فنلاند يمكنهم الاستفادة من الأذاعات التي تبث براجمها في المناطق المعتدلة التي توازيهم في الأفق.

ملاحظات

١ - قد يسأل بعض الأشخاص: نحن نعلم أن المناطق المعتدلة ليست متساوية، فلا يتساوى الليل والنهار فيها جميعاً، مثلاً نلاحظ أن بداية فصل الصيف في بعض هذه المناطق تستغرق خمس عشرة ساعة في اليوم، وفي بعضها الآخر أربع عشرة أو وثلاث عشرة ساعة، وهذا الاختلاف يرتبط ببعدها وقربها عن خط الاستواء.

الجواب:

يمكن حل هذه المشكلة مراجعة الحد الوسط في المناطق المعتدلة (وبالأصح الحد الوسط في المناطق غير القطبية التي تتمتع بليل ونهار متعارفين) يعني أن أهالي المناطق القطبية يمكنهم إتخاذ المدار ٣٣,٢٥ درجة مثلاً معياراً لهم (أي متوسط ٦٦,٥ درجة).

٢ - ويمكن أن يعترض البعض أيضاً: أن هذا الحكم بالرغم من سهولته ووضوحه وإمكان تحقيقه في عصرنا الحاضر بوجود الساعة وكذلك الاذاعة، ولكن الإشكال في الأشخاص الذين لا يمتلكون هذه الوسائل، فما هي وظيفتهم الشرعية؟

الجواب:

أنه كما تقدّم في معرفة وقت الظهر ومنتصف الليل في تلك المناطق لا يحتاج عندها

إلى الساعة وغيرها، وإنما يحتاج إليها لمعرفة طول النهار والليل هناك، فلو لم يحصل الأشخاص هناك على هذه الوسائل والأدوات كالساعة والاذاعة لتعيين الوقت، أو كأن يكون الجو غائماً مثلاً، فإنّ وظيفتهم هو العمل وفق التخمين والظنّ، وفي صورة التمكن من الاحتياط، يجب عليه العمل وفق التخمين والحدس.

٣- ويمكن أن يسأل بعض الأشخاص أيضاً: إنَّ ارتفاع وإنخفاض الشمس طيلة أربع وعشرين ساعة في المناطق القطبية التي هي وسيلة لمعرفة الظهر ومنتصف الليل لا توجد في مدار تسعين درجة لأنّ الشمس هناك تتحرك بشكل دائري دون أي ارتفاع وإنخفاض (وقد تقدّم مراراً أنّ الحقيقة هي دوران الأرض حول نفسها، ولكنّ الناظر يرى أنّ الشمس هي التي تدور ظاهراً).

والخلاصة أنّه بالنسبة إلى هذه النقطة حيث إنّ الشمس في الأفق تدور دون ارتفاع أو انخفاض، فليس للظهر ومنتصف الليل أي مفهوم هناك.

الجواب: أنّ المدار تسعين درجة في حقيقته هو نقطة وهمية، أو يمكن القول أنّ المدار تسعين درجة إنما هو قطعة صغيرة من الأرض بحيث لو تجاوزناها قليلاً فسوف نحصل على ارتفاع وإنخفاض الشمس، وظهور وقت الظهر ومنتصف الليل، ويمكننا حينئذٍ العمل بوظائفنا الشرعية بصورة كاملة.

٤- ويمكن أن يتساءل أنّه بعد الفراغ من توضيح الوظائف الشرعية للمكلف في الأيام الطويلة هناك، فما العمل في الليالي الطويلة؟

الجواب: كما تقدّم في البحث أنّ «النجوم» في هذه الليالي لها وضع مماثل بوضع الشمس في النهار. أي أنها تدور حول الأفق دائماً. فتارة يرتفع ويزداد ابتعادها عن الأفق، وأخرى ينخفض، فلو أخذت نجمة واحدة قريبة من الأفق، فيمكن معرفة الظهر ومنتصف الليل من الحدّ الأعلى والأدنى في ارتفاعها وانخفاضها.

ومن مجموع ما ذكرنا من ايضاحات حول هذه المسألة اتضح جيداً أنه لا شمس في منتصف الليل في «فنلاند» قد عرضت الإسلام للخطر، ولا أن أهالي تلك المناطق لو كانوا مسلمين يواجهون حيرة شديدة في اداء التكاليف الشرعية. ولا أن هذه المسألة مشكلة عويصة يصعب حلّها!

* * *



رسالة

**في جواز الانشاء بالكتابة
في العقود والايقاعات**

جواز الانشاء بالكتابة في جميع العقود والايقاعات

المشهور بين الأصحاب بل ادعى الاجماع عليه غير واحد منهم عدم جواز الانشاء بالكتابة حتى جعلوها في عداد إشارة الأخرس بل أهون منه، مع أن المتعارف في عصرنا بين أهل العرف والعقلاء إنشاء العقود الخطيرة بالكتابة والتوقيع على الوثائق المكتوبة بل لا يقبلون ما عداها في بعض هذه العقود، وطريق الانشاء فيها منحصر بالكتابة.

وقد شاع هذا الأمر حتى صار من الواضحات لاسيما في العقود الخطيرة الدارجة بين الدول، فلا يعتنون بعقد لفظي مطلقاً حتى يثبت بالكتابة والتوقيع عليها، فانشائها لا يكون إلا بهذا التوقيع وفي غيرها يقبلون العقود اللفظية والكتابة، فكل واحد منها معتبر عندهم، مع أن ظاهر كلمات الأصحاب لا يساعد عليها. والأقوى جواز الانشاء بها مطلقاً في الأمور اليسيرة والخطيرة وليس من قبيل إشارة الأخرس ولا من قبيل بيع المعاطاة وتحقيق الحال فيها يحتاج الى رسم أمور:

- ١ - بيان الأقوال في المسألة.

- ٢ - حقيقة الانشاء ما هي؟

- ٣ - ما الدليل على لزوم الانشاء في العقد؟

- ٤ - هل يتحقق الانشاء بالكتابة؟

- ٥ - دليل القائلين بعدم الجواز وجوابه.

- ٦ - دليل القول بالجواز.

- ٧ - تنبيهات المسألة.

فنقول - ومنه جلّ ثنائه نستمد التوفيق والهداية.

* * *

المقام الأول : الأقوال الواردة في المسألة

وهي خمسة :

الأول : عدم كفاية الكتابة مطلقاً لا في التملك، ولا في الإباحة من جهة اندراجه في المعاطاة، كما ذكره السيّد السند والحبر المعتمد بحر العلوم رحمته الله في «المصابيح» حيث قال :

«لا ينعقد البيع بالإشارة ولا الكتابة، ولا الصفقة، ولا بمثل الملامسة والمنابذة والحصة، وإن قرنت بما لا يقتضي تعليقاً ولا جهالة، فلا يفيد شيء منها ملكاً ولا إباحة، بالأصل والاجماع، وقصور الأفعال عن المقاصد الباطنية... وغايتها الظنّ، ولا يغني، لعموم المنع منه في الكتاب والسنة، وللاتفاق على توقف الأسباب الشرعية على العلم أو الظنّ المعترف شرعاً، فلا يكفي مطلق الظنّ، ولأن المعاملات شرعت لنظام أمر المعاش المطلوب لذاته، ولتوقف أمر المعاد عليه، وهي مثار الاختلاف، ومنشأ النزاع والتراجع، فوجب ضبطها بالأمر الظاهر الكاشف عن المعاش المقصودة بها... وإلا كان نقضاً للغرض» (انتهى محل الحاجة).

وهو كما ترى صريح في عدم إفادة الكتابة شيئاً، وكونها في عداد بيع الملامسة والمنابذة.

ومثله ما في «القواعد» في كتاب «الوصية» بعد فرض عجز الموصي عن النطق

بها «أنه لا تكفي الكتابة بدون الإشارة أو اللفظ»، وقد حكى الاجماع في الايضاح على ذلك.

وفي التنقيح «أنه لا خلاف فيه».

وفي جامع المقاصد «نفي الشك فيه».

وصرح بعدم الكفاية في الجامع والتذكرة في موضعين منها.

وفي التحرير والتبصرة وإيضاح النافع وغيرها.

وقال في السرائر في باب «القضاء»: «لو أوصى بوصية وأدرج الكتاب وقال قد أوصيت بما أردت في هذا الكتاب... وقد أشهدتكما علي بما فيه لم يصح بلا خلاف». وذكر في «مفتاح الكرامة» بعد نقل عبارة السرائر كلاماً نصّه: «لعصمة الأموال وعدم الدليل، مع أن ما لا احتمال فيه وهو اللفظ ممكن». وظاهر كلام العلامة في «التذكرة» أيضاً ذلك حيث قال: «لا تكفي الكتابة ولا الإشارة لا مكان العبث».

* * *

الثاني: أفادتها للاباحة دون الملك كما عن الروضة: «أن الكتابة والإشارة تفيدان الاباحة كالمعاطاة».

* * *

الثالث: كفاية الكتابة في حال العجز دون القدرة كما قال الشهيد الثاني رحمته الله في «المسالك» بعد قول المحقق: «ويقوم مقام اللفظ الإشارة مع العذر كما في الأخرس» ما نصّه: «وفي حكمها الكتابة على ورق أو لوح أو خشب أو تراب ونحوها» ثم قال: «وأعتبر العلامة بالكتابة إنضمام قرينة تدل على رضاه». وقال شيخنا الأعظم في مكاسبه: «والظاهر أيضاً كفاية الكتابة مع العجز عن

الإشارة، لفحوى ما ورد من النصّ على جوازها في الطلاق، مع أن الظاهر عدم الخلاف فيه، وأمّا مع القدرة على الإشارة فقد رجح بعض الإشارة، ولعلّه لأنها أصرح في الانشاء من الكتابة، وفي بعض روايات الطلاق ما يدلّ على العكس وإليه ذهب الحلّي هناك» (انتهى).

* * *

الرّابع: جواز الاكتفاء بالكتابة في بعض الأبواب مثل ما عن ابن حمزة وابن البرّاج تبعاً للشيخ في النهاية من القول بكفاية الكتابة في الطلاق، إذا كان الزوج غائباً عن الزوجة.

وإن رماه في الجواهر (في كتاب الطلاق) بالشذوذ، بل حكى الاجماع في مقابله، كما رمى الرواية المعتبرة الدالّة على جواز ذلك طلاق الغائب^(١) أيضاً بالشذوذ. ولكن صرّح في «المسالك» بالعمل بهذه الرواية الصحيحة وعدم جواز حملها على حالة الاضطرار، وبأنها أخص من الروايات المطلقة الدالّة على عدم الجواز ثمّ قال: «ومما يؤيد الصّحّة أن المقصود بالعبرة الدالّة على ما في النفس والكتابة أحد الخطابين كالكلام، والإنسان يعبرّ عنها في نفسه بالكتابة كما يعبرّ بالعبرة». ثمّ قال: «نعم هي أقصر مرتبة من اللفظ وأقرب الى الاحتمال ومن ثمّ منع من وقوع الطلاق بها للحاضر، لأنه مع الحضور لا حاجة الى الكتابة بخلاف الغيبة للعادة الغالبة بها فيها» انتهى محل الحاجة من كلام المسالك.

وحكى في «مفتاح الكرامة» عن بعضهم (من دون تسميته بعينه) الاكتفاء بالكتابة في إيجاب الوكالة.

ويظهر من جماعة من أعلام العصر كفاية الكتابة في أبواب الوصية بل بكلّ فعل

(١) الجواهر: ح ٣ من ب ١٤ من أبواب مقدمات الطلاق.

دالٌّ عليها، وحكاه في «المستمسك» أيضاً عن «المناهل» و«الرياض» وفي «الجواهر» لعلّه الظاهر من «النافع».

لكن المشهور عدم جوازه، بل عن رسالة شيخنا الأعظم ظهور عدم الخلاف فيه. وعن الجواهر بعد إختيار الجواز أنه قال: «إلا أنه ليس عقداً لها - أي للوصية - فهو شبه المعاطاة في العقود اللازمة التي تدرج في الأسم ولا يجري عليها حكم العقد.

* * *

الخامس: جواز العقد بالكتابة عند الاختيار مطلقاً، وقد ذكر ذلك بصورة الاحتمال في «التذكرة» في بعض كلماته من كفاية الكتابة مع القدرة على النطق، كما حكاه عنه في «مفتاح الكرامة» في كتاب الوصية، بل استظهره من عبارة «النافع». واستدلّ في التذكرة لما ذكره من احتمال الجواز بأن الكتابة بمثابة كنيات الألفاظ، وقد قدّمنا جواز الوصية بالكناية التي ليست صريحة في دلالتها عليها مع القرينة. ولكن جزم في التذكرة بعد الاحتمال المذكور بعدم كفايتها مع القدرة والاختيار. هذا ما يظهر من كلماتهم رحمهم الله في أبواب «البيع» و«الوصية» و«الطلاق» و«الوكالة» وغيرها وهي كما ترى لا تخلو عن تشويش واضطراب كما أن أدلتهم على نفي الجواز قد تكون خارجة عن محل الكلام كما سيأتي الإشارة إليها تفصيلاً عند ذكر الأدلة بعون الله تعالى فليكن على ذكر منك حتى نتلو عليك منه ذكراً.

* * *

المقام الثاني : في حقيقة الانشاء

المعروف بين أرباب التحقيق أن الانشاء هو : «إيجاد المعنى باللفظ» ولكن أورد عليه «بعض أعظم العصر» بما حاصله : «إن الإيجاد إن كان بمعنى الإيجاد الخارجي فهو ضروري البطلان، بداهة أن الموجودات الخارجية مستندة إلى عللها الخاصة التكوينية فالنار لا تكون إلا بعلتها، وكذا الماء والشجر والحجر، وإن كان المراد الإيجاد الاعتباري في نفس المتكلم فهو أيضاً واضح الفساد، لأن الاعتبار النفساني من أفعال النفس لا حاجة له إلى الألفاظ مطلقاً، وإنما يحتاج إلى الألفاظ لإبراز ما في النفس.

وإن كان المراد منه اعتبار العقلاء فهو موقوف على تحقق الانشاء أولاً من المنشئ حتى يعتبر العقلاء ويمضيه الشرع.

وبالجملة لا يعقل معنى محصل لتعريف الانشاء بإيجاد المعنى باللفظ، بل الحق أنه إبراز الاعتبار النفساني ببرز خارجي كما أن الخبر إبراز قصد الحكاية انتهى ملخصاً^(١).

أقول : أولاً : كون الانشاء أمراً إيجابياً فهو أمر وجداني لا ينبغي الشك فيه، سواء في البيع والهبة والنكاح بل وفي مثل النداء والتني والترجي وأشباهها، يجد

(١) مصباح الفقاهة: ج ٢ ص ٥٠.

ذلك كل من اختبر نفسه عند انشاء شيء.

فالوجدان أصدق شاهد على أنه عند ذكر هذه الصيغة بقصد الانشاء يوجد أمر، اعتباري، فقول القاضي «حكمت وقضيت بأن هذا المال لفلان» وكذلك قول العاقد «انكحت وزوجت فلانة من فلان» وهكذا قول الشاعر.

«فياليت الشباب يعود يوماً» يوجد أمراً اعتبارياً لم يكن من قبل لا أنها كاشفات عن أمور اعتبارية حصلت من قبل في نفس المتكلم، ثم يخبر عنها بهذه الأمور، ويكشف عن وجودها بهذه الألفاظ، وإن شئت اختبر نفسك عند انشاء بعض العقود تجد ما ذكرناه أمراً ظاهراً بيننا.

وثانياً: لو كان الانشاء ابراز الاعتبار النفساني كان كالحبر يحتمل الصدق والكذب، فإن القائلين بأن الانشاء لا يحتمل الصدق والكذب إنما ذكروا ذلك لكونه أمراً إيجادياً، ومن الواضح أن الإيجاد ليس حكاية عن شيء حتى يقبل الصدق والكذب، وأما إذا قلنا أنه ابراز ما في الضمير والأخبار عن وجود الاعتبار في النفس، فهو كالحبر يحتمل الصدق والكذب، مع أنه خلاف المتفق عليه بينهم.

إن قلت: بين الخبر والانشاء فرق واضح فإنه ليس في الانشاء وراء الاعتبار النفساني شيء في الخارج، ولكن في الأخبار وراءه شيء آخر.

قلت: هذا الفرق غير فارق، فإنه إذا ذكر أمر ولم يطابق الأمر الثابت في النفس كان كذباً في إبرازه وإظهاره لا محالة، فكان المجري للصيغة بقوله «بعت» يقول إني اعتبرت في نفسي كون هذا المال لفلان في مقابل ذاك الثمن ومن الظاهر إن هذا أمر يحتمل الصدق والكذب، فإن كان الاعتبار موجوداً في نفسه كان صدقاً وإلا كان كذباً.

وثالثاً: -وهو العمدة- أن حقيقة الانشاء ليست مجرد الاعتبار النفساني ولا مجرد الألفاظ، بل هو اعتبار عقلائي يوجد بأسبابه المعدّة له وبما دلّ عليه من

الألفاظ أو غيرها مع النية والقصد.

توضيح ذلك: أن حقيقة الملكية مثلاً كانت في بدأ الأمر هي السلطة الخارجية على شيء، وكان تمليك الغير شيئاً هو تسليطه عليه في الخارج. ثم لما أخذت المجتمعات البشرية تتسع نطاقها تبدلت هذه السلطة التكوينية الخارجية إلى شكل اعتباري قانوني، وقام الانشاء مقام الإعطاء الفعلي الخارجي، فمجرد الاعتبار النفسي لا أثر له عند العقلاء، ولا يوجد السلطة الاعتبارية القانونية وإنما توجد هذه السلطة بالفاظ أو أفعال وضعت لها مع قصد ايجادها بها، فانشاء الملكية هو ايجاد اعتبار عقلائي قانوني بأسبابه، لا ايجاد أمر تكويني، بل ولا ايجاد اعتبار نفسي حتى لا يحتاج إلى الألفاظ، بل هي ايجاد سلطة قانونية عقلائية على شيء وهذا المعنى يحتاج عندهم إلى أسباب خاصة مع قصد ايجادها وكذلك الطلاق مثلاً هو انفصال قانون عقلائي بين الزوج والزوجة بأسبابها، وهكذا في سائر الأمور الانشائية من العقود والايقاعات.

فما ذكره (دام علاه) أنه لا معنى محصل لتعريف الانشاء بايجاد المعنى باللفظ غير موافق للتحقيق، فإن الوجود الخارجي والنفساني لا يحتاجان إلى الألفاظ ولكن الاعتبار العقلائية تابعة لأسبابها والألفاظ وشبهها إنما هي أسباب لايجاد الاعتبار العقلائية.

لا أقول أن حقيقة الانشاء هي ذكر الألفاظ وشبهها، بل أقول أنها ايجاد اعتبارات عقلائية بهذه الأسباب مع النية والقصد فتدبر فإنه حقيق به.

* * *

المقام الثالث : في بيان الدليل على لزوم الانشاء في العقود والايقاعات

والظاهر أنه أمر واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان ومؤنة برهان بعد ما عرفت، لأن
الوجودات على ثلاثة أقسام:
«وجودات خارجية تكوينية» مرهونة بأسبابها الخارجية لا تنالها يد الجعل ولا
مجال له فيها.

و«وجودات ذهنية» يخلقها الذهن بقوته الإلهية.
و«وجودات اعتبارية» وهي وإن كانت بالحمل الشائع من الوجودات الذهنية
فإنها موجودة في صقع الذهن، ولكنها من جهة أخرى أمور فرضية يفرضها الذهن
على حذو نظائرها الخارجية، فالرأس له وجود خارجي تكويني، وأمّا الرئيس
الذي له رئاسة على قوم فهو بمنزلة الرأس للقوم (الذي يكون وجوده الجمعي أمراً
اعتبارياً، وإن كانت اشخاصهم أموراً تكوينية) فيفرضونه رأساً لهم، ولكن هذا
الفرض ليس مجرد خيال أو وهم، بل له آثار عقلائية خارجية عندهم.
وكذا «الزوج» له مصداق خارجي تكويني، وهو من يكون قريباً لشيء آخر في
الخارج وعدلاً له، وله مصداق اعتباري يعتبرها المعبر على هيئة المصداق
الخارجي فيجعل «فاطمة» مثلاً زوجة لزيد، و«زيداً» زوجاً لها، وهذا الفرض له

آثار كثيرة من جانب القوانين العقلانية، وهكذا بالنسبة إلى «الملكية» فإن لها مصداق حقيقي تكويني، وهو ما كان مشتملاً على سلطة وإحاطة خارجية كسلطة الإنسان على أعضائه، والنفس على تصوراتها وتصديقاتها، ولها مصداق اعتباري يفرضها الفرض، وهذا الفرض إذا كان مقارناً لشرائط خاصة يكون منشاءً لآثار كثيرة عند العقلاء.

ومن هنا يظهر أن الأمور الاعتبارية لا تتحقق بدون الانشاء، أي الإيجاد في عالم الاعتبار، وهذا من قبيل القضايا التي قياساتها معها، فإن الزوجية الاعتبارية القانونية ليست من الأمور التكوينية، ولا من الوجودات الذهنية المتخذة من الخارج، بل لها وجود اعتباري يكون أمره بيد المعتبر، فالانشاء قوام لها، وهكذا سائر الأمور الاعتبارية من «الحرية» و«الرقية» و«الملكية» و«الحجّة» وغير ذلك. والانشاء لا يكون إلا بأسبابه التي تكون عند العقلاء، فلو اشترطوا في انشاء الملكية الألفاظ خاصة دون الكتابة والفعل، فلا بدّ من اقتفاء آثارهم، ولولم يشترطوا ذلك بل أجازوا الانشاءات بكلّ ما يكون ظاهراً فيه، من القول والفعل والكتابة، كانت له آثاره.

ومن المعلوم أن الأمور الاعتبارية الانشائية كانت دائرة بين العقلاء وأهل العرف قبل الإسلام وظهور نبينا ﷺ بل من أقدم العصور الإنسانية بل لا نعرف زماناً كان الإنسان فيه موجوداً ولم تكن هناك الأمور الاعتبارية ولو بشكل بسيط. فبناء الشارع المقدس فيها على الامضاء، لا التأسيس، نعم ورد في الشرع اعتبار أسباب خاصة كاللفظ مثلاً، والغى اعتبار غيرها، لا بدّ من اقتفائه، كما لعلة كذلك في بابي الطلاق والنكاح، وأمّا لو لم يردّ منع عن شيء منها فهذا دليل على امضاءه، وسنتكلم إن شاء الله عن ورود منع بالنسبة إلى الانشاء بالكتابة وعدمه في بعض المقامات.

المقام الرابع : هل يتحقق الانشاء بالكتابة ؟

قد عرفت أن تحققه بها في أعصارنا من الواضحات، بل الفرد الأصيل من الانشاء عندهم هو هذه، بل لا يمضي بعض المعاملات الخطيرة والعهود المهمة الدولية إلا بها أي بالتوقيع على اسنادها، ولا يكتفي فيها بمجرد اللفظ، ولو كان بقصد الانشاء، وكذا في مثل جعل مقام الرئاسة فلا يكون الرئيس رئيساً سياسياً على قوم حتى يمضي حكمه من ناحية من يكون الانشاء بيده بطريق الكتابة، فرئيس الجمهورية لا يرتقي هذا المقام بمجرد الانشاء اللفظي، بل لابد من انفاذ حكمه في خطاب خاص به عن طريق الكتابة، إلى غير ذلك من الأمور الانشائية الاعتبارية في أبواب المعاملات وغيرها فإن نطاق الانشاء واسع جداً.

وبالجملة أمر الانشاء متسع عندهم قد يكون بأسباب لفظية، وأخرى بالأفعال كما في أبواب المعاطاة، وثالثة بالكتابة، وهي العمدة في الأمور المهمة والخطيرة اليوم. ومما ينبغي التنبيه عليه هنا أنه من الممكن تبدل هذه الأسباب العقلانية بمرور الزمان، ففي الأزمنة السابقة التي لم تكن الكناية رائجة بين الناس وكان الأميون هم الأكثرية في الجوامع البشرية لم يكن للأنشاء بالكتابة عندهم قيمة إلا في موارد نادرة.

وأما الآن فهي أمر رائج في جميع المجتمعات البشرية والانشاء بالكتابة له قيمة

كبيرة عندهم وحيث إنها أضبط وأمتن من الألفاظ فلا يدور رحي المعاملات الخطيرة عندهم إلا عليها.

ومن الواضح أن الموضوعات أمرها بيد العرف وإنما تؤخذ الأحكام من الشرع، فلو رتب الشارع المقدس وجوب الوفاء على العقد وكان هناك عقد معتبر عند العقلاء كان داخلاً في عموم هذا الحكم، وإن كان عقداً مستحدثاً لم يكن في سابق الأزمنة، وهكذا أسباب الانشاء، وهذا أمر ظاهر لا غبار عليه ولا يعتريه الشك. إن قلت: أن عناية العقلاء بأمر الكتابة ليست لانشاء العقود بنفس الكتابة بل لضبط نتيجة الانشاء اللفظي وتثبيت حاصل العقود التي أجريت صيغها بالألفاظ نظير ما ورد في كتابة الديون في آية سورة البقرة في كتاب الله.

قلت: كلا، بل الانشاء يقع بنفس ذاك التوقيع والامضاء، والشاهد عليه أنه قبل الامضاء في سند البيع والاجارة وغيرهما يمكنه أي تغيير في المعاملة، بل تركها من أصلها ولكن بمجرد الامضاء من الجانبين يتم أمرها ولا يبقى للعدول والتغيير والابطال والفسخ مجال أصلاً إلا بأسبابها الخاصة، وهذا أوضح شاهد على أن الانشاء لا يكون إلا بالتوقيع والامضاء.

هذا مضافاً إلى ما نجده بالوجدان فيما هو المتعارف في الخارج أنه لا يكون هناك صيغة كلامية وانشاء لفظي في هذه المعاملات غالباً بل لا يكون قبل امضاء الاسناد والتوقيع عليها إلا مقاولات غير رسمية، وهذا أمر ظاهر لكل من راجع ديدنهم في هذه الأبواب.

فالقول بأن الانشاء في هذه الأسناد يقع باللفظ قبل الكتابة أمر مخالف للوجدان ومباين للمحسوس والمقطوع.

* * *

المقام الخامس : أدلة القائلين بعدم جواز الانشاء بالكتابة

وهي أمور كثيرة يطلع عليها المتتبع في مطاوي كلمات الأصحاب (زاد الله في شرفهم وعلو مقامهم) غير مجموعة في شيء من مصنفاتهم، منها:

١ - «الأصل» والمراد به أصالة الفساد المعروفة في أبواب المعاملات، ذكره المحقق الطباطبائي ما عرفت من كلامه في «المصابيح».

٢ - «الاجماع» المدعى في كلمات القوم، وقد عرفت في المقام الأول دعواه من قبل كثير منهم بعبارات مختلفة، تارة بلفظ الاجماع - كما في المصابيح - وأخرى بعدم الخلاف فيه - كما في التنقيح - وثالثة الشك فيه - كما في جامع المقاصد وغيره.

٣ - ما أشار إليه في «المصابيح» أيضاً من أن الأفعال - ومنها الكتابة - قاصرة عن أفادة المقاصد الباطنية وغايتها الظن، وهو لا يغني عن الحق شيئاً، لعموم المنع منه في الكتاب والسنة، وإليه يرجع ما في كلام شيخنا الأعظم من عدم الصراحة فيها.

٤ - ما أفاده المحقق المذكور أيضاً، من أن الركون إلى الكتابة مخالف لمقاصد الشارع المقدس في هذا الباب، لأن من مقاصده حفظ النظام، والمعاملات إنما شرعت لنظام أمر المعاش المطلوب لذاته ولأمر المعاد، وهي مثار الخلاف ومنشأ النزاع، فالواجب ضبطها بالأمر الظاهر الواضح الكاشف عن المعاني المقصودة لا بمثل الكتابة، حتى لا يكون نقضاً للغرض.

٥ - ما أشار إليه في «مفتاح الكرامة» والظاهر أنه مقتبس من كلمات أستاذه السيّد السند بحر العلوم، وحاصله أن الأسباب الشرعية توقيفية إنّما تثبت بالتلقي من الشارع، وحيث لم يثبت جواز الانشاء بالكتابة فلا بدّ من الحكم بعدمه، وهكذا الحال في جميع الأمور التوقيفية.

٦ - ما يستفاد من كلام «العلامة» رحمته الله في ما عرفت منه عند نقل الأقوال وهو إمكان العبث في الكتابة، وعدم كونها صادرة عن جدّ، ولا يجوز الانشاء بمثل ذلك.

٧ - ما يظهر من بعض كلمات الفقيه الماهر صاحب الجواهر أنه لا يصدق عليها عنوان «العقد» فهو شبه المعاطاة في العقود اللازمة التي تدرج في الأسم، ولا يجري عليها حكم العقد، فلا يشملها أدلّة وجوب الوفاء بالعقود.

٨ - ما يستفاد من قوله عليه السلام «إنما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام» ومفهوم الحصر هنا عدم صحّة العقد بغير الألفاظ، وقد استدللّ به على بطلان المعاطاة أيضاً في مختلف أبواب العقود.

وهذا المضمون روايات كثيرة ولكن عمدتها ما رواه يحيى بن الحجاج (أو يحيى ابن نجيج) عن خالد بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام الرجل يجيء فيقول: اشتر هذا الثوب وأربحك كذا وكذا، قال: «أليس إن شاء ترك وإن شاء أخذ؟ قلت: بلى، قال: لا بأس به إنّما يحلّل الكلام ويحرّم الكلام»^(١).

وقد صرح بعضها بأن فيه دلالة على عدم انعقاد البيع بغير الصيغة فلا يكون بيع المعاطاة معتبراً.

هذا وقد ذكر شيخنا الأعظم فيها احتمالات أربعة:

١ - أن المراد حصر المحلّل والمحرم في الكلام (وحيثنذ تدلّ على المطلوب فيما

(١) الوسائل: ج ١٢ كتاب التجارة أبواب أحكام العقود ب ٨ ح ٤.

نحن فيه وفي أبواب المعاطاة).

٢ - أن المراد كون بعض التعابير موجبا للحلية وبعضها موجبا للحرمة كعقد النكاح، لو أنشأ بلفظ النكاح كان حلالاً، ولو أنشأ بلفظ التملك كان حراماً.

٣ - المراد أن كلاماً واحداً يكون في مقام محللاً وفي مقام آخر محرماً كأنشاء بيع ما لا يملك قبل تملكه وإنشائه بعده.

٤ - المراد أن المفاوضة في بيع ما ليس عنده محلل ولكن إيجاب البيع محرّم فلو قلنا بظهورها في الاحتمال الأول أمكن التمسك بها في المقام:

٩ - الروايات الخاصة الواردة في بعض الأبواب مثل أبواب الطلاق الظاهرة في انحصار الصيغة في الألفاظ والأقوال، ومفهومها عدم صحة الانشاء بالكتابة، مثل ما رواه في الوسائل في أبواب مقدمات الطلاق عن الحسن بن زياد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الطلاق أن يقول الرجل لامرأته اختاري، فإن اختارت نفسها فقد بانت منه، وإن اختارت زوجها فليس بشيء، أو يقول أنت طالق فأبي ذلك فعل فقد حرمت عليه»^(١).

وما رواه بسند صحيح عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الطلاق أن يقول لها اعتدي أو يقول لها أنت طالق»^(٢).

إلى غير ذلك مما يدل على حصر انشاء الطلاق بالألفاظ والأقوال مما ورد في ذلك الباب بعينه، أو سائر أبواب الطلاق.

هذا غاية ما يمكن أن يستدل به للقول بالبطلان، ولكن الانصاف أن كلّها وجوه ضعيفة قاصرة عن أفادة المقصود، وربما يرجع بعضها إلى بعض، ولكن أوردناها

(١) الوسائل: ج ١٥ كتاب الطلاق أبواب مقدماته ب ١٦ ح ٧.

(٢) نفس المصدر: ح ٤.

بعينها لذكرها من كلمات القوم في كتاب التجارة والوصية والطلاق أو غيرها.

* * *

وعلى كل حال يمكن الجواب عن الجميع.

أما عن الأول : فبأن التمسك بالأصل إنما يصح إذا لم يكن هناك دليل اجتهادي دال على المطلوب، والظاهر أن عمومات صحة العقود، وكذلك اطلاقات أدلة حلية البيع وغيره، تشمل العقود والايقاعات التي أنشئت بالكتابة، لما عرفت من إمكان الانشاء بها بل وتعارفها واشتهارها في عصرنا، حتى أن الكتابة اليوم من أظهر مصاديق الانشاء، ولعلها لم تكن بهذه المثابة في الأعصار السابقة، لعدم معرفة أكثر الناس بها، والموضوعات العرفية تابعة لما يتعارف ويتداول بين أهل العرف، وإنما تؤخذ أحكامها من الشرع.

وعلى كل حال، هي من أظهر ما يتم به انشاء العقود في العصر الحاضر لما عرفت من أن أسناد المعاملات الخطيرة إنما تتم بالتوقيع عليها، بل قد لا يعد مجرد الانشاء اللفظي في مثل هذه الأمور أزيد من المقابلة، والانشاء الحقيقي في بعض المقامات إنما هو بالكتابة والتوقيع عندهم، ولا أقل من أن الانشاء بالكتابة في حد الانشاء بالألفاظ والأقوال وحينئذ تكون داخلاً في العمومات والاطلاقات ومعه كيف يصح التمسك بأصالة الفساد.

وعن الثاني : بأن دعوى الاجماع في هذه المسألة التي يعلم مستند فتاوي المجمعين من الأدلة ولا أقل من احتمال استنادهم إليها، بعيدة جداً، لعدم إمكان كشف قول المعصوم عليه السلام من هذه الفتاوي، مضافاً إلى ما عرفت من التشويش والاضطراب في أقوال المجمعين، وفتوى جمع من أعلام العصر بجواز الاكتفاء بالكتابة في باب الوصية، بل وفتوى بعضهم بجوازها في الوكالة، وما عرفت من كلام العلامة عليه السلام في التذكرة من احتمال جواز الاكتفاء بها في جميع أبواب العقود.

وبالجملة حال الاجماع في هذه المسائل معلوم لا يمكن الركون إليه لاثبات حكم شرعي.

وعن الثالث : بأنه لا قصور في الكتابة إذا كانت بألفاظ صريحة أو ظاهرة في أفادة المراد، وقد ثبت في محله حجة ظواهر الألفاظ سواء كانت مسموعة أو مكتوبة، ولذا نعتمد على ظواهر كتاب الله والسنة بغير إشكال، ولا نزال نستدل بالآيات والأحاديث الواردة من الطرق المعتمدة، فأى قصور في ظهور الكتابة في أفادة المراد؟ بل قد تكون الكتابة أظهر وأصرح من الألفاظ المسموعة.

نعم، لا بدّ من ثبوت كون الكاتب في مقام الانشاء والجدّ، ويثبت ذلك بالقرائن الموجودة كما هو كذلك بالنسبة إلى الانشاء اللفظي فإنه لا بدّ من احراز كون المتكلم في مقام الجدّ أمّا بقرائن خاصّة أو بالأصل.

والأمر سهل في أعصارنا بعد وجود الدفاتر المعدة لضبط الأسناد والعقود، والحضور عند هذه الدفاتر والتوقيع عليها من أقوى القرائن على إرادة الانشاء بالكتابة، بل لا يضاهاها شيء من القرائن اللفظية، بحيث لا تقبل دعوى المنكر وقوله بأنه كان هازلاً أو شبه ذلك.

ومن هنا يعلم أن ظهور الكتابة ليس من الظنون الممنوعة كما أشار إليه السيّد الطباطبائي رحمته في بعض كلماته، بل هو من الظنون المعتمدة عند العقلاء طراً، من جميع الأمم وفي جميع الامصار والبلاد كما هو ظاهر، وبالجملة الكتابة أضبط وأتمن من التكلم، وأدق وأوضح منه، فكيف جعله شيخنا الأعظم في عداد إشارة الأخرس، بل احتمال أن تكون الإشارة أصرح منها، وهذا من غرائب الكلام.

وعن الرابع : بأن الانشاء بالكتابة لا يكون محلاً للنظام، ومثاراً للخلاف ومنشأً للنزاع بل الأمر بالعكس، فالقاطع للخصومة والحاسم للنزاع هو ضبط الانشاءات بالكتابة فإنها قوية البرهان، ظاهرة الدلالة، باقية ببقاء الدهر، لا يمكن إنكارها

ونفيها بخلاف الألفاظ والعبارات التي، لا بقاء لها ولا دوام. فمن وقع على سند من أسناد البيع والشراء وامضاه بقصد انشاء التملك، فقد أنشأ البيع بأوضح البيان من غير حاجة إلى بيان لفظي، ولذا يكون المدار الأصلي اليوم عليها لا على غيرها، لا أقول لا يكتفي بالانشاء اللفظي، بل أقول الانشاء بالكتابة أوضح وأصرح وأضبط وأمتن.

وعن الخامس: بأن كون الأسباب الشرعية توقيفية، الذي أشار إليه صاحب المفتاح، وأستاذة الجليل المحقق الطباطبائي، دعوى بلا دليل، وكلام بلا برهان، بل الأمر في المعاملات على عكس ذلك، فإن أمر الشارع فيها على الامضاء لا التأسيس، وقد أمضى الشارع المقدس جميع المعاملات العقلانية بقوله «أوفوا بالعقود» و«المؤمنون عند شروطهم» وغير ذلك، فما صدق عليه عنوان العقد والشرط والبيع والصلح والوصية والهبة وغير ذلك من عناوين المعاملات عند أهل العرف دخل تحت عمومها أو اطلاقها، إلا ما خرج بالدليل الخاص أو قام دليل لفظي على بطلانه عند الشرع.

فليست المعاملات كالعبادات أموراً توقيفية ولذا أفتى الأصحاب بصحتها ما لم يرد في الشرع منع منها، واستدلواهم بالعمومات والاطلاقات ظاهرة لكل من راجع كلماتهم في هذه الأبواب.

هذا مضافاً إلى ما سيمر عليك من ورود التصريح بجواز الانشاء بالكتابة في الأحاديث الخاصة في بعض أبواب الفقه فانتظره.

وعن السادس: بما قد عرفت في الجواب عن الدليل الثالث، من أن احتمال العبث وعدم الجد في الكتابة منفي بعد قيام القرائن بأنها في مقام الانشاء جداً، كما عرفته في امضاء الأسناد والتوقيع عليها بهذا القصد والعنوان في امكانها المعدّة لذلك أو غيرها، بل قد عرفت أن نفي الاحتمالات من الكتابة أوضح وأظهر.

وأن شئت قلت : احتمال العبث قائم في الألفاظ أيضاً وإنما ينفي بالقرائن، وكذلك في الكتابة من دون أي فرق.

وعن السابع : بأن دعوى عدم صدق عنوان العقد عليه، وأنه نظير المعاطاة كما عرفت من كلام صاحب الجواهر رحمته الله دعوى بلا برهان بل الكتابة أحق بهذا العنوان من الألفاظ المنطوقة، فإن العقد ليس إلا العهد المؤكد، مع أننا نعلم بأن المعاهدات المهمة بين الأشخاص والأقوام والدول تكون بالكتابة، فلو لم يصدق العقد والعهد عليها لم يصدق على غيرها.

هذا مضافاً إلى أن المعاطاة - كما ذكرناه في محله - أيضاً من العقود اللازمة، بل قد ذكرنا أن الأصل في البيع وشبهه في أول الأمر كان بصورة المعاطاة، فهي البيع وإنما نشأ البيع بالصيغة بعد ذلك، وبعد أخذ المجتمعات البشرية في التقدم، فلا تعدّ المعاطاة فرعاً والبيع بالصيغة أصلاً، بل الأمر بالعكس، فالمعاطاة أصل، والبيع بالصيغة فرع لها قد نشأ بعدها (وتمام الكلام عن ذلك موكول إلى محله من كتاب البيع).

فشمول اطلاقات وجوب الوفاء بالعقود والشروط وشبهها لما أنشأ بالكتابة مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه.

وعن الثامن : بأن الاستدلال بالرواية المعروفة «إنما يحلل الكلام ويحرم الكلام» مشكل جداً، فإنها مع ضعف سندها بجهالة «ابن الحجاج» أو «ابن نجيب» (كليهما) لا دلالة لها على المطلوب أصلاً لا هنا ولا في باب المعاطاة، بل هي أجنبية عما نحن بصدد، والمراد منها - كما يظهر من سياقها، ويظهر من سائر ما ورد في هذا الباب، هو الاحتمال الرابع من الاحتمالات الأربعة السابقة، لاسيما بقرينة قوله «أليس إن شاء ترك وإن شاء أخذ» فإنه كالصرح في أن بعض أنواع الكلام (وهو المقابلة) يحلل وبعضها (وهو انشاء بيع ما ليس عنده) يحرم، فمن باع ما ليس عنده كان حراماً، ومن تكلم من دون انشاء البيع، بل أنشأ بعد التملك كان حلالاً، فراجع الباب ٨ من

أبواب أحكام العقود من كتاب التجارة من الوسائل تجده شاهد صدق على ما ذكرنا. نعم، قد يستدل بها بطريق آخر وهو أن مفادها على كل حال حصر البيع المحلل فيها ينشأ بالصيغة اللفظية لعدم ذكر غير اللفظ فيها. ولكن الانصاف أن الحصر فيها أضافي ناظر إلى ما يكون الانشاء فيها بالصيغة اللفظية، من جهة عدم حضور المتاع عنده (كما في بيع ما ليس عنده) حتى تجوز المعاوضة، وعدم تحقق البيع بالكتابة لعدم تعارفها في تلك الأيام. هذا مضافاً إلى إمكان التشكيك في ظهور عنوان الكلام في الملفوظ بل الكلام يشمل الملفوظ والمكتوب، ولذا يطلق هذا العنوان على ما ورد في كتاب الله وغيره، ولا نزال نقول هذا كلام صاحب الجواهر وهذا كلام العلامة وكلام المحقق مع أن جميعها مكتوبة لا ملفوظة.

وعن التاسع: بأن الروايات الخاصة الواردة في أبواب الطلاق لا ظهور لها في إنحصار الطلاق بما ينشأ بالألفاظ بل الظاهر أنها ناظرة إلى لزوم الصراحة أو الظهور في صيغة الطلاق، وإن الألفاظ الكنائية والمشكوك غير كافية في هذا المقام ولذا صرح في رواية ابن سماعة بأنه ليس الطلاق إلا كما روى بكير بن أعين أن يقول لها وهي طاهر من غير جماع «انت طالق» ويشهد شاهدي عدل، وكل ما سوى ذلك فهو ملغي^(١).

وقد سأل محمد بن مسلم أبا جعفر عليه السلام عن رجل قال لأمرأته: أنت علي حرام أو بائنة أو بته، أو بربة أو خلية، قال: «هذا كله ليس بشيء إنما الطلاق أن يقول لها قبل العدة بعدما تطهر من محيضها قبل أن يجامعها أنت طالق أو اعتدى، يريد، بذلك الطلاق، ويشهد على ذلك رجلين عدلين»^(٢).

(١) الوسائل: ب ١٦ من أبواب مقدمات الطلاق ح ١.

(٢) نفس المصدر: ح ٣ من نفس الباب.

وهذه كالصريح في أنها في مقام بيان لزوم الألفاظ الصريحة أو الظاهرة، ونفي الكتابات والعبارات غير الظاهرة، وليست في مقام بيان اعتبار الألفاظ في مقابل الكتابة، والاستدلال بها لهذا الغرض غير تام، فقد تحصل من جميع ما ذكرنا أنه لا دليل للقائلين باعتبار اللفظ في انشاء العقود ونفي جواز الانشاء بالكتابة، وإن ما ذكروها في هذا الباب استحسانات أو ما يكون خارجاً عن محل الكلام أو دعوى بلا بينة ولا برهان، ولعلها نشأت من عدم تعارف الانشاء بالكتابة في تلك الأيام لعدم معرفة أكثر الناس بها، وعدم كونها ممّا يبتلى به عامة الناس، وأمّا مثل زماننا هذا الذي يعرفها الكبير والصغير والعالم والجاهل فلا مجال لهذه الدعاوي.

* * *

المقام السادس : أدلة القول بالجواز

اظنك بعد الاحاطة بما ذكرناه في أجوبة أدلة القائلين بعدم الصحة خبيراً على أدلة جواز انشاء العقود والايقاعات بالكتابة، ونزידك بياناً أنه يدل على الجواز أمور :
أولها : وهي العمدة، شمول العمومات الدالة على صحة العقود ووجوب الوفاء بها. وصحة البيع والاجارة والهبة وغيرها، لما إذا أنشأت بالكتابة، بعد ما عرفت من جواز الانشاء بها ومعروفيتها عند العقلاء بل كونها محوراً أصيلاً للانشاء لاسيما في الأمور الخطيرة، فاخراج الانشاء بالكتابة عنها ممنوع جداً، لعدم قيام دليل على الاستثناء والاعراج.

ومن هنا يظهر أن جعلها في عداد إشارة الأخرس أو أهون منها وكذلك جعلها في عداد المعاطاة - بناءً على القول بافادتها الاباحة لا وجه له، بل قد عرفت أن الانشاء بالكتابة أظهر واضبط من الانشاء بالألفاظ ولا نحتاج الى التكرار.

ثانيها : ما يظهر من روايات الوصية أنها تجوز بالكتابة وهي روايات كثيرة :
منها : ما رواه شيخنا المفيد في المقنعة قال : قال رسول الله ﷺ : «ما ينبغي لأمرء مسلم أن يبيت إلا ووصيته تحت رأسه»^(١).

ومنها : ما رواه في «مصباح المتجعد» قال روى «أنه لا ينبغي أن يبيت

(١) الوسائل : ج ١٣ كتاب الوصية أبواب أحكام الوصايا ح ٧.

إلا ووصيته تحت رأسه»^(١).

وما اعتذر عنها في مفتاح الكرامة في كتاب الوصية من أن الأخبار الناهية عن المبيت من دون الوصية ناظرة إلى الوصية الجامعة للشرائط كما ترى.
والظاهر أن مراده كون الوصية منشأة بالصيغة اللفظية، مضافاً إلى الكتابة، مع أن الروايات مطلقة خالية عنها، ظاهرة في نفي هذه القيود، مع أن المتعارف في الوصية الاكتفاء بالكتابة والانشاء بها عن غيرها.

ومنها: ما رواه إبراهيم بن محمد الهمداني قال كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام رجل كتب كتاباً بخطه ولم يقل لورثته هذه وصيتي ولم يقل إني قد أوصيت إلا أنه كتب كتاباً فيه ما أراد أن يوصي به هل يجب على ورثته القيام بما في الكتاب بخطه ولم يأمرهم بذلك؟ فكتب عليه السلام: «إن كان له ولد ينفذون كل شيء يجدونه في كتاب أبيهم في وجه البر وغيره»^(٢).

واستدل بها جماعة من أعلام العصر لجواز انشاء الوصية بالكتابة فقد عرفت في المسألة التاسعة من كتاب الوصية في العروة استدلاله بذلك لهذا المقصود.
هذا وقد اشتهر بين الفريقين ما أراد أن يوصي النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمته حين وفاته بكتاب لن يضلوا بعده فاختلف القوم، وقالوا ما قالوا، مما ينبغي أن تذرف عليه الدموع ويبكي الباكون ويضح الضاحون وإليك نص الرواية الموحشة من صحيح البخاري:

عن ابن عباس قال: «لما حضر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وفي البيت رجال، فيهم عمر ابن الخطاب، قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: هلم اكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعده فقال عمر: أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد غلب عليه الوجد! وعندكم القرآن، حسبنا كتاب الله!، فاختلف أهل البيت فاختصموا، منهم من يقول: قربوا يكتب لكم النبي صلى الله عليه وآله وسلم كتاباً لن تضلوا بعده،

(١) الوسائل: ج ١٣ كتاب الوصية أبواب أحكام الوصايا ح ٥.

(٢) الوسائل: ج ١٣ كتاب الوصايا أبواب أحكام الوصايا ب ٤٨ ح ٢.

ومنهم من يقول ما قال عمر!، فلما أكثروا اللغو والاختلاف عند النبي ﷺ قال رسول الله ﷺ: قوموا... فكان ابن عباس يقول أن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول الله ﷺ وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغظهم»^(١).

والرواية من الروايات العجيبة التي تستفاد منها حقائق كثيرة في باب الخلافة وغيرها، فبالله وهذه الجرأة على النبي الأعظم الذي لا ينطق عن الهوى، ويجب الأخذ بما يقوله ﷺ بنص الكتاب العزيز: ﴿ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾^(٢) أوليس هذا إيذاء للرسول ﷺ والله تعالى يقول: ﴿والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب اليم﴾^(٣) وللکلام مقام آخر «فدع عنك نهياً صحيح في حجراته».

والمقصود هنا أن ظاهر الرواية جواز الوصية وإنشائها بالكتابة.

ثالثها: ما ورد في أبواب الطلاق مثل ما رواه أبو حمزة الثمالي في رواية صحيحة قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل قال لرجل أكتب يا فلان إلى امرأتي بطلاقها أو أكتب إلى عبيدي بعتقه، يكون ذلك طلاقاً أو عتقاً؟

قال: «لا يكون طلاقاً ولا عتقاً حتى ينطق به لسانه، أو يخطه بيده، وهو يريد الطلاق أو العتق، ويكون ذلك منه بالأهله والشهود (والشهود) يكون غائباً عن أهله»^(٤).

وهي كالصريح في جواز الإنشاء بالكتابة، لكنها مقيدة بحالة الغيبة عن الأهل، ولكن ظاهرها أعم من القدرة على النطق وعدمها، فحملها على صورة العجز كالأخرس كما أشار إليه في الوسائل بعيد جداً.

(١) صحيح البخاري: ج ٧ ص ١٥٦ (طبعة دار الجليل بيروت) باب قول المريض «قوموا عني».

(٢) الحشر: ٥.

(٣) التوبة: ٦١.

(٤) الوسائل: ج ١٥ أبواب مقدمات الطلاق ب ١٤ ح ٣.

وفي مقابلها روايتان في ذاك الباب بعينه مصرحتان بأن مجرد الكتابة لا يكون طلاقاً ولا عتاقاً حتى ينطق به، وقد جمع بينهما بالتقييد في «المسالك» ولكن «صاحب الجواهر» رحمته الله لم يقبل هذا الجمع، ورمى الرواية الأولى بالشذوذ، واستغرب ما ذكره في المسالك بل قال باختلال طريقته في الاستنباط ثم سأل الله العفو له ولنفسه من أمثال ذلك!

أقول: الجمع بين المطلق والمقيد من القواعد المعروفة في أبواب الفقه ولا يرى اختلال في طريقة استنباط الشهيد الثاني رحمته الله في هذا الباب وهو من أمتن الفقهاء طريقة فلا مجال لسؤال العفو عن الله لخصوص هذا الأمر وكذا استغرابه، وإن كان سؤال العفو عن الله حسناً في كل حال، كما أن رمي الرواية بالشذوذ بعد صحة سندها وعدم حجية الشهرة بل الاجماع في هذه الأبواب بعيد عن الصواب، فالافتاء بما ورد في الصحيح المذكور غير بعيد عن مبادئ الفقاهاة وإن كان نفس المسألة تحتاج إلى مزيد تأمل، والمقصود هنا دلالة الرواية المعتبرة على جواز الانشاء بالكتابة في الجملة.

ولا ينافي ذلك النهي عنها بالنسبة إلى الحاضر لما عرفت من أن الحكم بجواز الانشاء بالكتابة إنما هو فيما لم يرد فيه نص خاص في النهي عنه، وهنا قد وردت روايتان فيها، أحدهما معتبرة والأخرى مضمرة وعمل الأصحاب بمضمونها، فلا بد من الفتوى بعدم جواز خصوص الطلاق للحاضر بغير الألفاظ، ولكن أين ذلك من القول بعدم الجواز مطلقاً؟

وقد تحصل من جميع ما ذكرنا أن الحكم بصحة الانشاء بالكتابة في جميع أبواب المعاملات - إلا ما خرج بدليل خاص - مما لا ينبغي الشك فيه لا سيما مع تداوله بين أهل العرف والعقلاء واعتمادهم عليه بعنوان عقد عقلائي بل عدم اعتمادهم على غيره في كثير من المقامات.

تنبيهان

الأوّل - استثناء حكم النكاح والطلاق

قد عرفت ظهور بعض الروايات المعتبرة في عدم جواز الطلاق إلا بالنطق^(١) وقد عمل بها الأصحاب. بل ادّعى الاجماع عليه بالنسبة إلى الحاضر، وأمّا الغائب فقد عرفت وجود القول بجواز طلاقه بالكتابة، وورود نصّ صحيح به، وإن كان المشهور عدم جوازه، وقد مضى الكلام فيه اجمالاً.

وأما النكاح فالظاهر عدم وجود قول بجواز انشائه بالكتابة، قال في الجواهر في أحكام الصيغة في النكاح: «وكذا لا يتعقد بالكتابة للقادر على النطق، بل ولا للعاجز عنه، إلا أن يضم إليها قرينة تدلّ على القصد، فإنها حينئذٍ من أقوى الاشارات والله العالم» انتهى.

فقد أرسله ارسال المسلمات بحيث لم ير نفسه محتاجاً إلى استدلال عليه. وعن جامع المقاصد «أنه لا ريب عندنا في أن الكتابة لا تكفي في إيقاع عقد النكاح للمختار» وقد ادّعى الاجماع على اعتبار اللفظ فيه والعجب أنه استدلّ في جامع المقاصد على هذا الحكم: «بأن الكتابة كناية ولا يقع النكاح بالكنايات»!

(١) راجع الوسائل: ج ١٥ ب ١٤ من أبواب مقدمات الطلاق.

وليت شعري لماذا نزلوا الكتابة منزلة الكناية، مع أنه قد يكون بعين الألفاظ التي يتكلم بها، بل أوضح وأصرح، ولعل ذلك منهم بسبب عدم الاعتماد على كون الكتابة بداعي الانشاء فقد يكون بدواع أخرى كما ورد في بعض كلمات الاعلام فيما قد عرفت عند نقل الأقوال، ولكن هذا الاشكال بعينه وارد في التكلم بالصيغة، والعمدة أنه لا بد من احراز كون المتكلم أو الكاتب في مقام الانشاء، وهذا المعنى يعرف بالقرائن الحافة بها، والأمر في زماننا سهل جداً بعد وجود المكاتب والدوائر المعدة لضبط هذه الأمور، فبالتوقيع على البيع وشبهه في هذه المكاتب يتم أمر الانشاء من دون اجراء صيغة لفظية ولكن المتعارف بين أهل الشرع عدم الاكتفاء في النكاح بمجرد ذلك، بل يتعبدون باجراء الصيغة اللفظية نظراً الى الفتاوى الموجودة.

ولكن قد عرفت عدم قيام دليل على هذا الحكم وعدم حجّة مثل هذه الاجماعات لاسيّما مع ما عرفت من تعليلاتهم بعدم صراحة الكتابة بل وعدم ظهورها في اداء المقصود.

هذا ولكن الانصاف أن أمر النكاح يتفاوت مع سائر المعاملات بل لا يبعد كون النكاح من الأمور التوقيفية التي لا يمكن الرجوع فيها إلى عمومات وجوب الوفاء بالعقود، ولعل الوجه فيه هو التصرفات الكثيرة من جانب الشارع المقدس فيه، وعدم اعتنائه بما دار بين العقلاء في هذا الباب، وكثرة التخصيصات الواردة فيه، وكأنه قد تبدلت ماهية النكاح في الشرع وكذا أسبابه ممّا استقر عليه ديدن العقلاء وأهل العرف، فلا يمكن الرجوع إليهم والأخذ بعدم ردع الشارع عنه.

ولذا قد يقال أن فيه شائبة العبادة، فإن من الواضح أنه ليس هذا من جهة احتمال اعتبار قصد القرابة فيه، لعدم التفوه به من ناحية أحد من الفقهاء رضوان الله عليهم بل ولا غيرهم، بل الظاهر أن تشبيهه بالعبادات إنما هو من جهة كونه توقيفية.

وحيثنذ لا بد من الأخذ بالاحتياط في جميع موارد الشك الذي لم يقم فيه دليل شرعي على الجواز، ولا أقل من احتمال كون النكاح كذلك، ولذا بنينا على رعاية الاحتياط في أبواب النكاح وفي اجراء الصيغة أيضاً. ومنه يظهر الحال في الطلاق أيضاً لتلازم أحكامهما من هذه الجهة كما لا يخفى.

* * *

الثاني - اهتمام الشارع بأمر الكتابة

اهتمام الشارع المقدس بأمر الكتابة في أبواب المعاملات مما لا يكاد يخفى على الناظر في كتاب الله.

إن القرآن قد أهتم بشأن الكتابة اهتماماً شديداً كيف وإن أطول آية في كتاب الله هي آية الكتابة، وهي وإن كانت واردة في أمر الدين وكتابته، واستشهاد شهيدين من الرجال عليه، أو رجل وأمرأتين، وليست ناظرة إلى ما كان في مقام الانشاء بل هي ناظرة إلى ما كانت سنداً على حصول القبض والإقباض في الدين وشبهه، ولكن الناظر فيها يرى اعتماد الشارع عليها وتأكيده بالنسبة إليها ويمكن أن يكون جواباً متيناً لما عرفت من جامع المقاصد والمصابيح وشبههما من كون الكتابة بحكم الكناية أو إشارة الأخرس أو أهون منها وأنه لا صراحة فيها ولا ظهور.

وكيف لا تكون ظاهرة في افادة المراد مع ما صرح به كتاب الله من كونها مدرکاً شرعياً للدين كثيره وقليله.

وقد وردت في هذه الآية أحكام كثيرة حول هذا المعنى ربما تربو على ثمانية عشر حكماً! كلّها تدور حول مسألة الكتابة والاستشهاد للديون، ولم يردّ بالنسبة إلى حكم من أحكام الله في القرآن الكريم ما ورد في هذا من الخصوصيات والجزئيات،

ومع ذلك كلّه لا ندري لماذا أهملها الأصحاب ولم يعتنوا بشأنها وجعلوها من الكنايات أو من قبيل إشارة الأخرس أو أهون منها (ولا فرق بين الانشاء والإخبار من هذه الناحية).

ولعلّ السرّ في جميع ذلك ما مرّ عليك غير مرّة من عدم تداول الكتابة في تلك الاعصار، مضافاً إلى ما قد يظهر من بعض الروايات بادیء الأمر من الاعتناء بشأن الألفاظ فقط، ولكن قد عرفت الجواب عن الجميع.

* * *

وبذلك كلّه ارتفع النقاب في هذا الباب عن وجه المطلوب ولم يبق شكّ في جواز الاعتناء بشأن الكتابة والاكتفاء بالانشاء بها في جميع أبواب العقود إلّا ما ورد النصّ بعدم جوازه ومع ذلك لا تغتر بدعوى الاجماع على خلافه، وكم ترك الأول للآخر.

ولكن طريق الاحتياط واضح، وهو سبيل النجاة وإن لم يكن واجباً في المقام. والحمد لله على كلّ حال وهو العالم بحقائق الأحكام.

* * *



حكم الخمس في عصر الغيبة عليه السلام

حكم الخمس في عصر غيبة الإمام عليه السلام

أعلم أن هناك معركة عظيمة في حكم الخمس بكلا سهميه، (سهم السادة وسهم الإمام عليه السلام) في زمن الغيبة الكبرى، وفيه أقوال كثيرة نذكر أهمها وهي عشرة أقوال :
الأول : إباحته للشيعة وسقوطها مطلقاً، كما عن سلار وصاحب الذخيرة وغيرهما، وحكاها صاحب الحقائق عن جمع من المحدثين من معاصريه، ولكن هذا القول شاذ لم يذهب إليه إلا قليل من أصحابنا، ودليلهم في ذلك روايات كثيرة أوردها صاحب الوسائل في كتاب الخمس (الباب ٣ من أبواب الانفال).
وقد ذكرنا في محله أنها غير ناظرة إلى تحليلها مطلقاً، بل إما ناظرة إلى تحليل المناكح والمساكن وشبهها، أو ناظرة إلى زمان خاص كان إباحتها صلاحاً للشيعة، فلذا اباحها إمام وأخذها إمام آخر، أو روايات ضعاف لا يمكن الركون إليها مع اعراض الأصحاب عنها، هذا مع ما سيأتي من أن غيبته عليه السلام وإن كانت مصيبة كبرى علينا ولكن لا توجب تعطيل أحكام الإسلام ولا تنعدم مصارف الخمس معها، بل هي باقية على ما كانت وقائمة على ساقها، فعلى العلماء الفقهاء الذين هم نوابه صرفه في مصارفه، وكيف يمكن بقاء مصارفه قائمة مع إباحتها جميعاً للشيعة؟ وهل هذا إلا تعطيل لأحكام الإسلام في عصر الغيبة التي يمكن استمرارها آلاف السنين (نعوذ بالله).

الثاني: عزله بجميعه والوصية به كما عن المفيد رحمته وغيره، والظاهر أن نظرهم في ذلك إلى أنه حقّ مختصّ به عليه بكلا شقيه، فيكون حاله حال سائر الأموال، المعلوم مالها، المفقود عينه، فلا بدّ من حفظها حتّى توصل إليه.

وأنت خير بما فيه من الاشكال بالنسبة إلى عصر الغيبة الذي لا يعلم أمدّها، وهل تطول مئات أو آلاف من السنين، وإن كنا ننتظر ظهوره كلّ يوم، ونسأل الله فرجه كلّ ساعة، فمع هذا الحال تكون هذه الأموال في معرض التلف بلا إشكال، مع ما مرّ وسيمرّ عليك من أن غيبته لا يسدّ مصارفها مطلقاً.

الثالث: دفنه - كما حكاه المفيد عن بعض من لم يسمه - استناداً إلى بعض المرسلات من ظهور كنوز الأرض له عليه عند ظهوره، وأنت ترى ما فيه من الاشكالات الواضحة، وكيف يمكن دفن هذه الأموال العظيمة حيث يوجب ذلك اتلافها قطعاً استناداً إلى أمثال تلك الروايات الضعاف مع بقاء مصارفها واستوائها على سوقها.

الرابع: دفع النصف المتمثل بحقّ السادة إليهم، وأمّا حقه عليه فإنه يودع أو يدفن كما عن الشيخ في النهاية، ودليله في الحقيقة مركب عن أدلّة الأقوال السابقة. والجواب: أمّا بالنسبة إلى دفع حقّ السادة إليهم فلا ريب فيه وأمّا بالنسبة إلى غيره فهو ضعيف جدّاً لما عرفت ويأتي إن شاء الله.

الخامس: إن حقّ السادة يصرف فيهم، وأمّا حقه عليه فيقسم على الذرية، كما عن المحقّق، وهو المشهور بين المتأخّرين واستنادهم إلى بعض ما ورد من أنه إذا لم يكف للسادة سهمهم يتمه الامام عليه من حقه (وهو الرواية الأولى والثانية من الباب الثالث من أبواب قسمة الخمس من كتاب الخمس من الوسائل) وكلتاها مرسلتان وظاهرها وجوب إتمام مؤونة السادة من حقه مع أنه لم يعهد ذلك من سيرة

الْأُمَّةُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَلْ كَانُوا يَصْرِفُونَ سَهْمَهُمْ أحياناً فِي غَيْرِهِ مَعَ وَجُودِ الْمُسْتَحَقِّينَ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ عَادَةً، وَاحْتِمَالِ عَدَمِ وَجُودِ مُسْتَحَقِّ بَيْنَهُمْ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ بَعِيدٌ جَدًّا.

السادس: صَرَفَ سَهْمِ الْأَصْنَافِ الثَّلَاثَةِ (حَقِّ السَّادَةِ) إِلَيْهِمْ، وَأَمَّا حَقُّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَهُوَ مَبَاحٌ لِلشَّيْعَةِ كَمَا عَنِ الْمَدَارِكِ وَغَيْرِهِ لِبَعْضِ مَا عَرَفْتُ، وَقَدْ عَرَفْتُ الْجَوَابَ مِنْهُ أَيْضاً. السَّابِعُ: كَسَابِقُهُ إِلَّا أَنْ حَقُّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَصْرِفُ فِي مَوَالِيهِ الْعَارِفِينَ بِحَقِّهِ مِنْ أَهْلِ الصَّلَاحِ إِذَا كَانُوا فَقَرَاءً كَمَا عَنِ ابْنِ حَمْزَةَ وَغَيْرِهِ، وَكَأَنَّهُمْ زَعَمُوا أَنَّ ذَلِكَ هُوَ الْقَدَرُ الْمُتَيَقِّنُ مِنْ مَصْرَفِهِ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ، وَسَيَأْتِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ قِطْعاً.

الثَّامِنُ: إِنْ حَقَّ الْأَصْنَافُ تَدْفَعُ إِلَيْهِمْ وَخَمْسَ الْأَرْبَاحِ مَبَاحٌ مُطْلَقاً، وَكَأَنَّهُ نَظَرُ فِي ذَلِكَ إِلَى أَنَّ أَدْلَةَ التَّحْلِيلِ نَازِئَةً إِلَى خُصُوصِ الْأَرْبَاحِ (مَعَ أَنَّ بَعْضَهَا عَامٌ ظَاهِراً) وَقَدْ عَرَفْتُ الْجَوَابَ عَنْهُ أَيْضاً فَلَا نَظِيلَ بِالْإِعَادَةِ.

التَّاسِعُ: صَرَفَ حَصَّةَ الْأَصْنَافِ إِلَيْهِمْ وَالتَّخْيِيرَ فِي حَصَّتِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَيْنَ الدَّفْنِ، وَالْوَصِيَّةِ، وَصَلَةِ الْأَصْنَافِ مَعَ الْأَعْوَازِ، بِإِذْنِ الْفَقِيهِ، كَمَا عَنِ الشَّهِيدِ فِي الدَّرُوسِ، وَدَلِيلُهُمْ هُوَ الْجَمْعُ بَيْنَ أَدْلَةِ الْأَقْوَالِ السَّابِقَةِ، وَلَمَّا لَمْ يَثْبُتْ تَرْجِيحُ بَعْضِهَا عَلَى بَعْضٍ فَلَا بُدَّ مِنَ التَّخْيِيرِ بَيْنَ هَذِهِ الْمَصَارِفِ، وَيُظْهِرُ الْجَوَابُ عَنْهُ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ سَابِقاً.

الْعَاشِرُ: وَهُوَ الْعَمْدَةُ - دَفَعَ سَهْمَ الْأَصْنَافِ إِلَيْهِمْ، وَأَمَّا حَصَّةُ الْإِمَامِ فَتَصْرِفُ فِي كُلِّ أَمْرٍ يَحْرُزُ بِهِ رِضَاهُ مِنْ إِقَامَةِ الشُّعَائِرِ وَنَشْرِ الْإِسْلَامِ وَصِيَانَةِ الْحُوزَاتِ الْعِلْمِيَّةِ، وَصَلَةِ الْأَصْنَافِ الثَّلَاثَةِ مِنَ السَّادَةِ وَغَيْرِهِمْ مِنْ أَهْلِ الْفَقْرِ وَالصَّلَاحِ مَعَ رِعَايَةِ الْأَهَمِّ فَالْأَهَمِّ كَمَا اشْتَهَرَ بَيْنَ الْمَعَاصِرِينَ (وَهُوَ الْمُخْتَارُ عِنْدَنَا).

وَدَلِيلُهُ - أَمَّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى صَرَفِ حَصَّةِ الْأَصْنَافِ إِلَيْهِمْ فَمِمَّا لَا يَنْبَغِي الشُّكُّ فِيهِ، لِأَنَّ اللَّهَ وَضَعَهَا لَهُمْ وَلَسَدَ خَلَّتْهُمْ وَرَفَعَ حَوَائِجَهُمْ، مَعَ مَنَعِهِمْ مِنَ الزَّكَاةِ، وَمِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ غَيْبَةَ الْإِمَامِ (أَرْوَاحَنَا لَهُ الْفِدَاءُ) لَا تَمْنَعُ مِنْ إِصْلَاحِ حَقِّهِمْ إِلَيْهِمْ وَتَرْكِهِمْ مُحْرَمِينَ مِنْ

الخُمس والزكاة جميعاً، بل الإمام عليه السلام أما وكيلهم أو وليهم في ذلك ومهما كان لا يوجب ذلك سقوط حقهم، بل يجب قيام نوابه مقامه في ذلك، أو نقول بجواز دفع المالكين إليهم بلا حاجة إلى إذن الفقيه كما قويناه في محله، وأما بالنسبة إلى سهمه عليه السلام فايضاحه يحتاج إلى مقدمة مهمة نافعة وهي :

لا شك أن سهم الإمام من الخُمس إنما هو من حقوق منصبه عليه السلام لا من مؤونة شخصه، لوضوح عدم حاجته عليه السلام إلى هذه الأموال الخطيرة العظيمة بشخصه، لكنه بما هو إمام للمسلمين وترجع إليه حوائجهم، وبما أنه رئيسهم وزعيمهم وحاكمهم يحتاج إلى مؤونة كثيرة يستلزمها هذا المنصب السامي، وهذه المؤونة كثيرة جداً في عداد أو عرض الحاجات التي تكون إلى جانبها، فليس سهم الإمام عليه السلام مالاً شخصياً حتى يعامل معه معاملة أموال الغيب.

ثم إن من المعلوم أنه لا يجوز تعطيل جميع أحكام الدين بغيبته (عجل الله تعالى فرجه الشريف) بل يجب على المسلمين العمل بها وإقامتها مهما أمكن، وإذا احتاج ذلك إلى بيت المال لا بدّ من تحصيله من طرق قررّها الشرع بأيدي نوابه العامة، وتعطيل سهمه عليه السلام يوجب تعطيل جميع ما كان يصرفه إليه في مقامه، من إقامة حدود الدين وتعظيم شعائره ونشر أحكامه فهل يرضى هو عليه السلام بذلك ؟

ومن جانب آخر من الضروري أنه لا بدّ أن تكون الحكومة الإسلامية بأيدي المسلمين لا بأيدي غيرهم ولا بدّ لهم من إمام من أنفسهم وأحق الناس بهذا - على ما يستفاد من أدلة كثيرة - هم علماء الدين وفقهاء المسلمين الجامعون للشرائط المقررة في محلها (وهو المراد من ولاية الفقيه المشهورة بيننا) ومن الواضح أنهم في هذا المقام يحتاجون إلى مؤونة كثيرة ويشكل سهم الإمام عليه السلام من الخُمس بعض هذه المؤونة.

وإذ قد عرفت هذا فأعلم: أن الواجب قيام نوابه عليه السلام بهذه المهمة بقدر الإمكان وصرف سهمه فيما كان يصرفه عادة لو كان هو بيننا، وعند الشك لا بد من الأخذ بالقدر المتيقن من موارد يرضاها من مصارفها.

كما أن من المعلوم أن ذلك لا يختص بتكميل حصّة الاصناف من السادة فقط وإلاّ يوجب تعطيل سائر وظائفه عليه السلام بما هو إمام المسلمين، وأمّا دفنه أو إلقائه في البحر فهو كلام لا ينبغي التفوه به، كحفظه وإيداعه، فإنه لا معنى له مع وجود مصارفه بعد إن لم يكن ملكاً شخصياً، مضافاً إلى ما فيه من تعرضه للتلف قطعاً، ولا زال الحوزات العلمية بما فيها من الحركة والنشاط ونشر أحكام الإسلام تقوم بسهمه عليه السلام بحيث لو لاه آل أمرهم إلى الفشل من هذه الناحية أو صار سبباً لسيطرة الجبابرة عليها.

ويدلّ على ما ذكرنا جميع ما ورد في أبواب الخُمس من أنه إذا ظهر القائم عليه السلام يأخذ الخُمس من الجميع وكذا ما دلّ على أن الخُمس عون لهم عليه السلام على دينهم وعرضهم وحفظ مواليمهم (الحديث ٢ من الباب ٣ من الانفال) وغير ذلك من الأحاديث والاعتبارات العقلية.

(اللهم عجل له الفرج وإجعلنا من أعوانه وأنصاره بحقّ محمد وآله عليهم السلام).

* * *



فلسفة
تنصيف دية النساء

فلسفة تنصيف دية النساء

تمهيد

تعرضت شخصية المرأة على مرّ التاريخ للإجحاف والمجور. فتارةً وصل حدُّ الظلم للمرأة إلى درجة أنّها لم تُحسب في عداد النوع البشري! بل اعتبرت وسيلة وأداة لإرضاء أهواء الرّجل وخدمته، وأنّها وجود مرتبط تماماً بوجود الرّجل إلى درجة أنّ بعض المجتمعات البشرية كانت تدفن المرأة حيّة مع زوجها في حالة موت الزوج! والحاصل، إنّها حُرمت حقوقها الاجتماعية والإنسانية، ولم يسمح لها بأن تؤدّي وظيفتها التي أوكلتها الطبيعة البشرية إليها. وتارةً أخرى أنزلوا المرأة تحت قناع الحضارة وحرية المرأة والتحديث إلى حضيض الرّذيلة والتسيّب والابتذال، وجعلوها آلة لشهواتهم وأهوائهم، فحطموا بذلك شخصيتها الإنسانية. وكلا الفريقين وعلى مرّ التاريخ حقّرا المرأة وأذلّوا شخصيتها وأهانوها بإفراطهم وتفريطهم وكما قال أمير المؤمنين علي عليه السلام في حديث رائع: «لا ترى الجاهل إلّا مفرّطاً أو مفرّطاً»^(١).

(١) نهج البلاغة: الكلمات القصار رقم ٧٠.

مكانة المرأة في عصرنا الحاضر

على الرغم من أن بعض ملامح التيار الأول لازالت عالقة في أذهان وسلوك بعض الناس، ولكن هذا الاتجاه كفكر وعقيدة لم يعد له من المؤيدين ما يعتد به. وأما الاتجاه الثاني، فهو يده في عصرنا الحاضر يحاولون جادين من أجل ترويض آرائهم وعقائدهم حول المرأة.

ومن جملة أساليب هذا التيار المفرط - في طريق ترويض فكره - هو طرح مسألة المساواة بين الرجل والمرأة في الدية، ويقولون: «لماذا جعل الإسلام دية المرأة نصف دية الرجل؟».

ويتشددون متفلسفين: «يتنا في ذلك مع العدل الإلهي؟ وهل ينسجم هذا الحكم مع كرامة المرأة وشخصيتها الإنسانية؟ ثم ألا يعني ذلك أن شخصية الرجل أفضل من شخصية المرأة بضعفين؟»

ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم

أُسُسُ البَحْثِ

لكي تتضح الإجابة على هذا التساؤل وتبين فلسفة هذا الحكم الإسلامي الحكيم، ولكي تتخذ المرأة موقعها اللائق بشأنها لا بد من التأمل في المباحث التالية:

١ - أنواع القتل وتعريف الدية.

٢ - دية المرأة من وجهة نظر فقهاء الإسلام.

٣ - حكم دية المرأة في الروايات الإسلامية (سنية وشيعية).

٤ - حدود تنصيف دية المرأة.

٥ - فلسفة تنصيف دية المرأة.

٦ - الإجابة عن الأسئلة المطروحة حول فلسفة التنصيف.

٧ - هل يدلّ تنصيف دية المرأة واختصاص بعض المناصب الاجتماعية بالرجال، على ضعف شخصيّة المرأة؟

٨ - موجز البحث ونتيجته.

٩ - وصايا لنساء المجتمع الإسلامي.

ونأمل من وراء حلّ غوامض هذه البحوث، توضيح فلسفة هذا الحكم الإلهي، وازدياد إيماننا بأحكام وقوانين الشريعة الإسلامية المقدّسة - والتي تعتبر أكمل وآخر الأديان الإلهية.

* * *

١- أنواع القتل وتعريف الدية

القتل - من وجهة النظر الحقوقية في الإسلام - على ثلاثة أقسام، قتل العمد، قتل شبه العمد، وقتل الخطأ المحض:

أ - قتل العمد: وهو أن يضرب شخص آخر بآلة قتالة غالباً، أو غير قتالة بقصد القتل، فيموت المضروب، وحكم هذا القتل هو القصاص.

ب - قتل شبه العمد: وهو أن يضرب شخص آخر بآلة لا تقتل عادة، وبدون قصد القتل، فيموت المضروب اتفاقاً والحكم هنا أن يدفع القاتل نفسه الدية لأولياء المقتول.

ج - قتل الخطأ المحض: وهو أن لا يقصد الضارب قتل المضروب ولا يستهدف ضربه أصلاً، وإنما استهدف شيئاً آخر فأصابت ضربته المقتول اتفاقاً فقتلته، كأن استهدف صيداً فأصاب إنساناً فقتله، وهنا الحكم كالقسم الثاني وهو الدية، ولكن القاتل غير مأمور بدفع الدية وإنما العاقلة هي التي تدفع الدية^(١).

ومن تعريف أقسام القتل الثلاثة يتضح أن المراد من الدية هو: «المال المدفوع إلى أولياء المقتول لجبر خسارة فقد صاحبهم، ومقدارها متعين في قتل الخطأ المحض وشبه العمد، وأما في قتل العمد فيتعين مقدارها طبقاً لتوافق الطرفين».

٢ - دية النساء من وجهة نظر فقهاء الإسلام

حكم دية المرأة من وجهة نظر فقهاء الإسلام شيعية وسنة، محدّد وقطعي، فكلّ

(١) المراد بالعاقلة، قرابة الرجل لأبيه من الرجال، أي أنّها تشمل قرابة القاتل لأبيه لا لأُمّه أولاً، وثانياً تشمل الرجال منهم فقط لا النساء، وللإطلاع أكثر راجع مقالتنا «فلسفة ضمان العاقلة». وقد نشرت هذه المباحث في صحيفة اطلاعات في تاريخ ٢٦ - ٢٩ / ٢ / ٧٧.

علماء الإسلام متفقون على أنّ دية المرأة نصف دية الرجل، أي (٥٠٠ دينار)، ولم يخالف في ذلك أحد منهم، وإليك كلمات بعض كبار الفقهاء (السنة والشيعة).

١ - يقول المرحوم الشيخ محمد حسن التّجفي رحمته الله في كتابه الثمين «جواهر الكلام»: «وكيف كان فلا خلاف ولا الاشكال نصّاً وفتوى في أنّ دية المرأة الحرّة المسلمة صغيرة كانت أو كبيرة، عاقلة أو مجنون، سليمة الأعضاء أو غير سالمة الأعضاء على النّصف من جميع الأجناس المذكورة في العمد وشبهه والخطأ، بل الإجماع بقسميه عليه، بل المحكي منها مستفيض أو متواتر كالنصوص، بل هو كذلك من المسلمين كافة إلا من ابن عليّة والأصم»^(١).

٢ - قال الشيخ الطّوسي رحمته الله - وهو من اتفقت كلمة علماء الإسلام على إحترامه والإعجاب به وتقديره - في كتابه القيم «الخلاف»: «ودية المرأة نصف دية الرجل، به قال جميع الفقهاء، وقال «ابن عليّة»^(٢) و«الأصم»: وهما سواء في الدية، دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم... وهو إجماع الأمّة»^(٣).

٣ - وللمرحوم صاحب الرياض رحمته الله - وهو من كبار فقهاء الشيعة - كلام في هذه المسألة شبيه بكلام صاحب الجواهر، وبعبارة أخرى: كلام صاحب الجواهر شبيه بكلام صاحب الرياض. ولذا لا نكرّر ذلك الكلام^(٤).

(١) جواهر الكلام: ج ٤٣، ص ٣٢.

(٢) «ابن عليّة» من فقهاء السنة غير المعروفين، وقلّ ما يذكر في كتب الفقه، وأمّا الأصمّ وهو عقبة بن عبدالله الأصمّ فهو من زهاد زمانه، معروفيته أكثر من ابن عليّة، وإن كان قد اشتهر في الزهد أكثر ممّا اشتهر في الفقه، وعليه فخالفة هذين الرجلين لا تقدر بإجماع فقهاء الإسلام.

(٣) كتاب الخلاف: كتاب الدّيات المسألة ٦٣.

(٤) رياض المسائل: ج ٢ ص ٥٣١.

٤ - قال «ابن قدامة» وهو من فقهاء العامة المقتدرين في كتابه الفقهي المفصل «المغني»: «ديّة الحرّة المسلمة نصف ديّة الحرّ المسلم» - ثمّ ينقل ادعاء «ابن النذر» و «ابن عبد البر» إجماع كلّ أهل العلم على ذلك، ويقول في آخر كلامه: وحكى غيرهما عن «ابن عليّة» و «الأصمّ» أنّهما قالوا: «ديتهما كديّة الرّجل، وهذا قول شاذ يخالف إجماع الصحابة وسنّة النبي ﷺ»^(١).
والنتيجة هي أنّ مسألة ديّة المرأة إجماعية من وجهة نظر فقهاء الإسلام^(٢).

٣ - ديّة المرأة حسب الروايات الفقهية

إنّ حكم ديّة المرأة وإن لم يرد في القرآن الكريم ذكر بخصوصها، إلّا أنّ الروايات الإسلامية - سواء في مصادر أهل السنّة، أو الروايات الواردة عن أهل البيت عليه السلام - عالجت هذا الموضوع بشكل واضح وموسّع، وقد تجاوز عدد الروايات حول هذه

(١) المغني: ج ٩ ص ٥٣٢ رقم ٦٨٣٧.

(٢) مضافاً إلى هذه الكتب الأربعة، يوجد (٢١) كتاب فقهي آخر حصل لنا الفرصة بمراجعتها، توافق كلّها على تصنيف ديّة المرأة بالنسبة إلى ديّة الرّجل وهي: ١ - الانتصار، ص ٧٠ نقلاً عن سلسلة الينابيع الفقهية ج ٢٤؛ ٢ - غنية الزّوج، ص ٢٥٠ نقلاً عن نفس المصدر؛ ٣ - السرائر، ص ٣٠٩ نقلاً عن نفس المصدر؛ ٤ - المبسوط، ص ٢٦٦ نقلاً عن نفس المصدر؛ ٥ - المجموع، (من كتب أهل السنّة) ج ٢٠ ص ١٩٧ و ١٩٨ (واعتد هذه الكتب الخمسة الإجماع أيضاً)؛ ٦ - المقنع، ص ١٩؛ ٧ - مقنعة، ص ٣٨؛ ٨ - الكافي، ص ٨٨؛ ٩ - التّهاية، ص ١١٦؛ ١٠ - المراسم، ص ١٤٢؛ ١١ - المهذب ص ١٦٧؛ ١٢ - الوسيلة، ص ٢٦١؛ ١٣ - مصباح الشّريعة، ص ٢٩٠؛ ١٤ - شرايع الإسلام، ص ٣٩٢؛ ١٥ - المختصر النافع، ص ٤٧٤؛ ١٦ - الجامع - للشرائع، ص ٤٩١؛ ١٧ - قواعد الأحكام، ص ٦٠٠؛ ١٨ - اللّمعنة الدّمشقية، ص ٦٤٨ (نقلاً عن سلسلة الينابيع الفقهية ج ٢٥)؛ ١٩ - إرشاد الأذهان، ص ٤٥٦؛ ٢٠ - تبصرة المتعلمين، ص ٤١٧؛ ٢١ - تلخيص المرام، ص ٣٨٦ (نقلاً عن سلسلة الينابيع الفقهية ج ٤٠).

المسألة الثلاثين، وعليه فالروايات متواترة في هذه المسألة.

واليك عدّة نماذج من تلك الروايات:

١ - روى عمرو بن حزم عن النبي الأكرم ﷺ:

«دية المرأة على النصف من دية الرجل»^(١).

٢ - وقال معاذ بن جبل بعد أن روى الرواية السابقة عن النبي الأكرم ﷺ: وهذه

المسألة مورد قبول كل المسلمين، وقد روي ذلك عن علي عليه السلام وعن ابن عباس وزيد بن ثابت ولم يخالف في ذلك أحد^(٢).

٣ - يقول عبدالله بن مسكان في رواية معتبرة^(٣) عن الإمام الصادق عليه السلام قال:

«دية المرأة نصف دية الرجل»^(٤).

٤ - يقول عبدالله بن سنان - وهو من كبار رواة الشيعة -: سمعت أبا عبدالله عليه السلام

يقول في رجل قتل امرأته متعمداً فقال: «إن شاء أهلها أن يقتلوه ويؤدوا إلى أهلها نصف الدية، وإن شاؤوا أخذوا نصف الدية خمسة آلاف درهم»^(٥).

وهذه الرواية أيضاً صريحة في أنّ دية المرأة نصف دية الرجل.

سؤال: إن حكم قتل العمد هو القصاص، ولكن لأولياء الدم أن يوفقوا مع القاتل

على دية معلومة مقدارها، وعليه فالدية هي ما وافقوا عليه سواء كانت بمقدار الدية

الكاملة (١٠٠٠ دينار) أو أقل أو أكثر في حين أننا نجد بأن الإمام عليه السلام - كما في الرواية

السابقة - ذكر أنّ الدية هي (١٠٠٠ دينار) وهي الدية الكاملة، وعليه فالاستدلال

(١) الخلاف: كتاب الديّات المسألة ٦٣.

(٢) نفس المصدر.

(٣) اعتبر صاحب كتاب مرآة العقول في ج ٢٤ ص ٥٩ هذه الرواية صحيحة.

(٤) الوسائل: ج ١٩ أبواب ديّات النفس الباب ٥ الحديث ١.

(٥) نفس المصدر: الحديث ٢.

بالرواية مشكل ؟

الجواب : هذا الكلام صحيح، ولكن لما كان الغالب في حالات المصالحة والتوافق بين الطرفين هو الاتفاق على الدية الكاملة، ذكرت الدية الكاملة في هذه الرواية أيضاً، وعليه فالرواية ناظرة إلى هذا الامر لا أنها في مقام بيان قاعدة كلية جارية في كل صور المصالحة وجميع وأنه لا بد من دفع دية كاملة.

فلا إشكال في الاستدلال بها حينئذٍ.

٥ - روى محمد بن قيس عن الإمام الباقر عليه السلام في رجل قتل امرأة قال : «إن شاء أولياؤها قتلوه وغرموا خمسة آلاف درهم لأولياء المقتول، وإن شأوا أخذوا خمسة آلاف^(١) درهم من القاتل»^(٢).

٦ - وروى أبو بصير قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجراحات فقال : «جراحة المرأة مثل جراحة الرجل حتى تبلغ ثلث الدية فإذا بلغت ثلث الدية سواء، أضعفت جراحة الرجل ضعفين على جراحة المرأة»^(٣).

هذه الرواية أيضاً تدل على أن دية المرأة نصف دية الرجل.

سؤال : هذه الرواية تتحدث عن دية الجراحات ولا ربط لها بدية القتل.

الجواب : صحيح أن الرواية ليست صريحة في دية القتل، ولكن لما لم يستثن الإمام عليه السلام مسألة القتل من هذا القانون الكلي (وهو تساوي الرجل والمرأة إلى الثلث وتضاعف دية الرجل بعد ذلك) يُعلم أن القتل أيضاً مشمول لهذا القانون الكلي.

(١) الدية في الروايات هي أحد أمور ستة :

أ - ألف دينار من ذهب ب - عشرة آلاف درهم فضة ج - مائة من الإبل د - مائتا رأس بقر هـ - ألف رأس من الضأن و - مائتا حلة ثوب، ولمزيد من الإطلاع راجع الجزء الثاني من كتاب تحرير الوسيلة كتاب الديّات، فصل مقادير الديّات.

(٢) الوسائل : ج ١٩ أبواب ديّات النفس الباب ٥ ح ٤.

(٣) الوسائل : ج ١٩ أبواب قصاص الطرف الباب ١ ح ٢.

وهناك روايات أخرى يصل عددها إلى أكثر من ثلاثين رواية^(١).
والنتيجة هي أنّ الروايات (سنية وشيعية) تدل على أنّ دية المرأة نصف دية الرجل.

٤ - حدود تصنيف دية المرأة

يمكننا التوصل من مجموع الروايات الشريفة وكلمات علماء الاسلام الى هذه النتيجة، وهي: أنّ دية المرأة ليست على النصف من دية الرجل دائماً وفي جميع الموارد، أي إنّ دية الرجل والمرأة تتساويان في ثلث الدية الكاملة (٣٣٣ دينار تقريباً)، فلا اختلاف بينهما في هذا الحدّ اطلاقاً، وعلى هذا لو ضرب رجل امرأة فيما يوجب عليه أقل من ثلث الدية الكاملة، فعليه أن يدفع لها مبلغاً مساوياً لدية الرجل في هذا الخصوص، ولكن لو وصل الى ثلث الدية فصاعداً كانت دية المرأة حينذاك على النصف من دية الرجل.

هنا نلفت النظر الى رواية رائعة في هذا المورد حيث انعكست فيها تفاصيل هذه المسألة بوضوح:

يقول أبان بن تغلب في رواية معتبرة (وأبان هذا يعتبر من أجلاء الاصحاب، وقد أدرك ثلاثة من الائمة الاطهار - الامام زين العابدين، والامام الباقر، والامام الصادق عليه السلام، وقد كان الامام الباقر عليه السلام يباهي به اصحابه وتوجّع الامام الصادق عليه السلام، عند وفاته)^(٢).

(١) أربع روايات في الباب الخامس من أبواب ديات النفس في الوسائل، وخمس روايات في الباب الأول من أبواب قصاص الطرف، وثمانية عشر رواية من أبواب قصاص النفس، الباب ٣٣ أيضاً تدل على هذا المعنى، ومجموعها ٢٧ رواية، وإذا أضفنا إليها روايات مستدرک الوسائل وسنن البيهقي تجاوز العدد الثلاثين.

(٢) جامع الرواة: ج ١، ص ٩.

قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع اصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها؟

قال: عشرة من الابل.

قلت: قطع اثنتين؟

قال: عشرون.

قلت: قطع ثلاثاً؟

قال: ثلاثون.

قلت: قطع أربعاً؟

قال: عشرون.

قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون؟ إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنتبرأ ممن قاله ونقول: الذي جاء به شيطان.

فقال عليه السلام: مهلاً يا أبان، هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله، إن المرأة تعاقب الرجل الى ثلث الدية، فاذا بلغت الثلث رجعت الى نصف، يا أبان إنك أخذتني بالقياس، والسنة إذا قيست بحق الدين»^(١).

طبقاً لهذه الرواية (وروايات كثيرة أخرى) فان دية الرجل والمرأة تتساويان الى ثلث الدية الكاملة، ومن الثلث فصاعداً تعود الى النصف.

وفي هذه الرواية درس كبير لنا، وهو أننا عندما نواجه حكماً شرعياً مسلماً عسر على أفهامنا بلوغ مغزاه، وأشكل على عقولنا حل رموزه وكشف محتواه، فلا ينبغي لنا المسارعة الى انكاره ورفضه وإلا حتى لو بلغنا في العلم والمعرفة الى مرتبة «أبان بن تغلب» فإنه لا يؤمن معه الانحراف والزيغ، وطبعاً لا اشكال في تحري

(١) الوسائل: ج ١٩ أبواب ديات الاعضاء الباب ٤٤ ح ١.

الحكمة من هذا الحكم، واستجلاء الغاية منه بالسؤال والبحث، وهذا ما سنفرده له بحثاً في الفصل الآتي.

٥ - فلسفة تنصيف دية المرأة

سؤال: الإسلام دين العدل، ولذا فإن النبي الأكرم ﷺ اعتبر دماء المسلمين متكافئة، ولا فرق بين دم المرأة ودم الرجل، ولا الصغير والكبير، ولا الشاب والشَّيخ، ولا العالم والجاهل، ولا الرِّئيس والمرؤس، ولا المرجع والمقلد، حيث قال ﷺ: «المسلمون أخوة»^(١) تتكافأ دماؤهم»^(٢).

وعلى هذا فكيف جعل الإسلام دية المرأة نصف دية الرجل (إذا وصلت دية الجنائية إلى الثلث)، وهل ينسجم هذا الحكم مع روح العدالة في الإسلام؟ مضافاً إلى ذلك، وعلى فرض أن فلسفة هذا الحكم هو أن النساء في الصدر الأوّل للإسلام كنّ أقل مشاركة في الفعاليات الاجتماعيّة، أو لم يكن لهنّ دور أصلاً، ولكن اليوم للنساء دور مهم في المجتمع إلى درجة أنهنّ في بعض النشاطات الاجتماعيّة يعملن إلى جنب الرجل، ولهنّ الأسبقية في قطاعات أخرى، وقد أجاز الإسلام هذه الفعاليات والنشاطات شريطة حفظ العفاف ورضا الزوج، فمع كل ذلك هل تبقى دية المرأة نصف دية الرجل؟

الجواب: يمكن الإجابة عن الإشكال السابق بجوابين: أحدهما إجمالي قصير، والآخر مفصّل.

(١) والأخ هنا شامل للرجل والمرأة واستعمل للتغليب.

(٢) الكافي: ج ١ ص ٤٠٣، كتاب الحجّة، الباب ما أمر به النبي ﷺ بالنصيحة لأئمة المسلمين... ونظير هذه الرواية ورد في المصادر السنيّة، مثل ما ورد في السنن الكبرى: ج ٨ ص ٢٧.

الجواب الإجمالي: إن الدية خلافاً لتصور البعض ليست ثمناً للدم! لأن ثمن دم الإنسان بنظر الإسلام يساوي آلاف أضعاف مقدار الدية، بل وأكثر من ذلك، فالقرآن الكريم يرى بأن دم الإنسان المظلوم يعادل دماء كل البشر ومساو لها، حيث قال تعالى:

﴿وَمَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾^(١).
فدم الإنسان يعادل دماء كل البشر، ودماء كل البشر غير قابلة للتقدير المادي. وعليه، فتفسير الدية، بأنها ثمن الدم، ليس تفسيراً صحيحاً.

وهنا يطرح سؤال: إذا لم تكن الدية ثمناً للدم فما هي الدية إذا؟ هل الدية نوع عقوبة وجزاء، أم أنها جبران للخسارة الاقتصادية الناشئة عن فقدان المقتول أو نقصانه؟

ونقول في الجواب: إن الدية جزاء وعقوبة، وفي نفس الوقت هي جبران للخسارة المالية الناشئة من فقد المقتول، فهي عقوبة لردع الناس من اقتراف القتل، ولكي يحتاط الإنسان في تصرفاته، فلا يرتكب مثل هذا الخطأ الفضيع، وهي جبران للخسارة المالية، لأن فقد القتل يسبب عجزاً وخللاً اقتصادياً لعائلته، فالدية تشغل هذا النقص وتسد هذا العجز، ولما كان الضرر الاقتصادي الناشئ من قتل الرجال أكبر بكثير من الضرر الاقتصادي الناشئ من قتل النساء وفقدانهن، صارت دية المرأة نصف دية الرجل.

الجواب التفصيلي: إن لشخصية المرأة كما لشخصية الرجل ثلاثة جوانب الجانب الإنساني والإلهي، الجانب العلمي والثقافي، والجانب الاقتصادي.

الجانب الإنساني والإلهي

لا فرق بين الرجل والمرأة في هذا الجانب، وكلاهما سواء أمام الله، ولكل منهما أن يطوي مراحل السير والقرب إلى الله في مسيرة الإنسان التكاملية اللامحدود. ولذا فإن الخطاب القرآني والآيات الكريمة الواردة في هذا الموضوع عامة وشاملة للجنسين معاً، وإليك نماذج لذلك:

أ - ورد في الآيات الأخيرة من سورة الفجر: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾.

وهذا الخطاب عام يشمل الرجل والمرأة معاً، لأن التكامل أحد الجانب الإلهية والإنسانية حيث يكون كل من الرجل والمرأة فيه على قدم المساواة وعليه فإن جميع أفراد البشر - رجالاً ونساءً - يخضعون لشمولية هذا العنوان وتعمهم دائرة النفس المطمئنة في صورة اجتيازهم أسوار النفس اللوامة.

ب - قال الله تعالى في سورة النحل الآية ٩٧: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾. والآية صريحة بأن من يعمل صالحاً - رجلاً كان أو امرأة - استحق الثواب.

ج - قال الله تعالى في سورة الأحزاب، الآية ٣٥: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَ... أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً﴾. وهذه الآية صريحة بعدم الفرق بين الرجل والمرأة في هذا الجانب الإلهي.

وهذه الآيات الثلاثة نماذج لكثير من الآيات القرآنية المجيدة الدالة على المساواة بين الرجل والمرأة في الجانب الإلهي والإنساني.

الجانب العلمي والثقافي

ولا فرق بين الرجل والمرأة في هذا الجانب أيضاً.
لم يخص الإسلام التعلّم بالرجال، بل أوصى كل المسلمين - رجالاً ونساءً -
بطلب العلم والتعلّم، حتى ورد على لسان نبي الإسلام ﷺ أنه قال: «طلب العلم
فريضة على كل مسلم ومسلمة»^(١).
وعليه فلا فرق بين الرجل والمرأة في الجانب العلمي والثقافي من وجهة النظر
الإسلامية.

سؤال: بعض الروايات أوجبت طلب العلم على الرجال فقط حيث اقتصر فيها
على ذكر المسلم دون اضافة المسلمة^(٢)، وحينئذ ألا يستفاد منها أن هناك تفاوتاً
بين الرجل والمرأة من هذا البعد؟
الجواب: أولاً: إن الوارد في الرواية المذكورة آنفاً هو التصريح بضرورة طلب
العلم على المرأة أيضاً، كالرجل بلا فرق.

ثانياً: على فرض عدم وجود مثل هذا التصريح المذكور، فاننا نقول بأن المراد من
«المسلم» ليس فقط الرجل المسلم، بل المراد جنس المسلم، سواء كان رجلاً أو
امراً، كما ورد الخطاب في القرآن الكريم للمسلمين بصورة عامة، فلا يتحدد
موضوعه بالرجال فقط، فمثلاً، قال تعالى في سورة البقرة الآية ١٨٣: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ
آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾، فهنا وإن كان المخاطب هم الرجال، ولكن الصيام لا
يختص بهم، بل هو حكم عام لكل المسلمين الواجدين لشرائط التكليف سواء كانوا
رجالاً أو نساءً، وبعبارة أخرى: إن هذه الصياغة في الخطابات تعتمد على التغليب

(١) ميزان الحكمة: الباب ٢٨٤٧ الحديث ١٣٤٤٥.

(٢) ميزان الحكمة: الباب ٢٨٤٧ الحديث ١٣٤٤٦.

في الاستعمال.

والنتيجة هي أنه لا فرق بين الرجل والمرأة في طلب العلم والمعرفة وسائر الأمور الثقافية والفكرية.

سؤال آخر: إذا لم يكن هناك فرق بين الرجال والنساء في الجانب الثقافي والعلمي، فلماذا نجد بعض الروايات تصرّح بمنع تعليم النساء الكتابة وسورة يوسف وتعليمهن الحياكة وسورة النور^(١)؟ فلو قلتم: إنّ الآيات الواردة في سورة يوسف تحكي قصّة زوجة عزيز مصر والنساء المصريات اللاتي كنّ معها، وهذه الآيات على الرغم من أنّها ذكرت في القرآن ولوحظ فيها أسس العقّة والأخلاق، إلّا أنّها قد تثير بعض النساء. قلنا: إنّ هذا المقدار لا يمكن أن يكون مانعاً من تعليمهن هذه السورة الشريفة لنيل ثواب قراءتها، والدقّة في مفاهيمها.

والحاصل، إنّ النساء والرجال ليسوا سواء في الجانب الثقافي والعلمي.

الجواب: أولاً: إنّ أسانيد هذه الروايات ضعيفة ولا يعتمد عليها^(٢).

ثانياً: يستفاد من بعض الروايات الأخرى عكس هذا المدعى، أي ورد الحث والتأكيد على تعليم هذه السورة للنساء^(٣).

وثالثاً: إنّ التدقيق في آيات سورة يوسف ﷺ المباركة يبين لنا أنّ هذه السورة

(١) مجمع البيان: ج ٥ ص ٢٠٦.

(٢) ورد في تفسير البرهان: ج ٢ ص ٢٤٢، روايتان في هذا المضمون وكلتاها ضعيفتا السند، فإنّ في سند أحدهما السكوني ولم يوثق ولا يعتمد على روايته، وفي سند الأخرى سهل بن زياد الذي ضعفه كثير من علماء الرجال، مضافاً إلى أنّ الرواية الثانية مرفوعة. كما أنّ مضمون هاتين الروايتين يعارض الآيات القرآنية - التي ترى بأنّ القرآن مفيد لكل الناس رجالاً ونساءً، ولذا فالروايات المعارضة للقرآن مطروحة.

(٣) التفسير الأمثل: ج ٧ ص ١٠٧.

مضافاً إلى عدم وجود أيّة نقطة سلبية للنساء فيها، تفيد أن سلوك زوجة عزيز مصر المشين ومردوداته الوخيمة، تعتبر خير درس وعبرة لكل من يوسوس له الشيطان، وكيف كان، فلا تفاوت بين الرجل والمرأة من جهة المسائل العلمية والثقافية.

الجانب الاقتصادي

خلافًا للجانبين السابقين، فإنّ الرجل والمرأة في هذا الجانب الثالث لا يقفان على أفق المساواة، أي أنّ مصروفات الرجال حتى في عصرنا الحاضر - بل في المجتمعات التي لا تعطي للدين قيمة وتدعي المساواة بين الرجل والمرأة في كل شيء - أكثر بكثير من مصروفات المرأة. وهذا الفرق أمر واقعي لا يمكن إنكاره بمجرد بعض الشعارات الجاذبة، ويعود هذا الفرق لعدّة أسباب:

أ - إنّ المرأة تقضي شطراً طويلاً من حياتها في الحمل والولادة والرضاعة والحضانة، وهي طبقاً للأعراف والتقاليد في كل المجتمعات مسؤولة عن تربية الأولاد. وهذه المراحل تشغل قسماً كبيراً من أفضل أيام حياة المرأة، وهي أيام الشباب.

فإذا كان للوالدين ثلاثة أولاد على أقل التقادير^(١). وإذا أرادت كلّ أم أن تقضي ثلاثة دورات حمل وولادة وحضانة وتربية أطفال، فإنّ قسماً مهماً من أيام شبابها تكون وقفاً على هذه الدورات الثلاث، مضافاً إلى أنّ ذلك يستهلك بعض طاقتها وقدرتها، وهذه المسألة مرتبطة بطبيعة المرأة التركيبية والجسدية، وهو أمر واقعي لا

(١) لبقاء النسل البشري، لابدّ أن تنجب كل أم ثلاثة أولاد، فإنّ اثنين منها يحلان محل الأبوين، والثالث يُعد للأحداث والكوارث والحروب والزلازل والفيضانات والأمراض وغير ذلك، أو للتعويض عن عدم إنجاب بعض النساء، وموت بعض الأطفال، ولذا فإنه لا يكفي أن تنجب كل أم مولودين فقط، بل لابدّ من إنجاب ثلاثة أطفال على أقل تقدير.

مفرّ منه، ويعتبر من الموانع التي تعيق المرأة عن ممارسة الفعاليات والنشاطات الاقتصادية كما يمارسها الرجال.

ب - إنّ تركيب المرأة الجسدي يختلف عن تركيب الرجل، فجسد الرجل يتناسب مع الأعمال الصعبة، بخلاف جسد المرأة الذي لا يتناسب مع كثير من تلك الأعمال والممارسات، ولذا فإنّ المرأة ممنوعة جسدياً عن بعض الفعاليات الاقتصادية والاجتماعية حتى في تلك المجتمعات التي تدعي المساواة بينها.

ج - وبغض النظر عن الأمور المذكورة أعلاه، فالتأخر في الدراسات العلمية والاحصائيات نجد أنّ الرجال أكثر تحصيلاً للثروة من النساء، حتى في المجتمعات المدعية للمساواة.

ونخلص من ذلك، أنه لا فرق بين النساء في الجانب الإلهي والجانب الثقافي، ولكنهما يختلفان في الجانب الاقتصادي، ومن هنا اعتبر الإسلام الزوج مسؤولاً عن تأمين زوجته إقتصادياً.

ومن هنا فإنّ الفراغ الناشئ من فقدان الرجل في العائلة أكبر من الفراغ الناشئ من فقدان المرأة فيها، ولذا كانت دية الرجل ضعف دية المرأة.

٦- الإجابة عن عدّة أسئلة

السؤال الأول:

كما مرّ سابقاً لا يخفى أنّ للنساء في هذا العصر مشاركة فعّالة في كثير من الحقول الاقتصادية جنباً إلى جنب الرجل، بل أنّ المرأة قد سبقت الرجل في بعض النشاطات، ومن هنا نجد أحياناً أنّ بعض النساء ينتخبن كعاملات نموذجيات في مجال الصناعة أو الزراعة، والسؤال هو: هل أنّ دية مثل هؤلاء النسوة نصف

دية الرجل أيضاً، أم أنّها مساوية لديته؟

الجواب:

أشرنا مسبقاً إلى أنّ تشريع القانون يلاحظ فيه الحالات العامة والغالبة، لا الحالات الفردية المحدودة، ولا شك في أنّ مجموع رجال مجتمع أكثر فعالية من مجموع النساء في ذلك المجتمع.

وبتعبير آخر، إنّ فلسفة وحكمة تشريع القوانين موجودة في الحالة الغالبة والعامة، لا في كل الأفراد، ومع ذلك فإنّ القانون يطبّق على كل الأفراد بلا استثناء، حتى أولئك الذين لا تتوفر فيهم حكمة القانون وغاياته^(١).

وهذا المعنى هو السائد في القوانين والعادات العرفية أيضاً، فمثلاً الغرض من منع اجتياز إشارات المرور في الشوارع المتقاطعة إنما هي للحدّ من حوادث المرور، فلو فرضنا أنّ شخصاً كان يقود سيارته ووصل إلى تقاطع ما، فكان الضوء أحمرًا، ولم يكن في الجهة المقابلة أي واسطة نقل يحتمل اصطدامه به، فهل يحقّ له اجتياز التقاطع في تلك الحالة بحجة أنّ الشارع خالٍ من السيارات؟ كلا، فانه لو كان ذلك جائزاً لأمكن التشكيك والاخلال في كل الأحكام.

السؤال الثاني:

قد يكون المقتول طفلاً ذكراً أو أنثى، فهل أن دية الطفل الذكر ضعف دية الأنثى كذلك؟ في حين أنّه لا فرق بين هذين الطفلين، فان الفراغ الناشئ من فقدان الطفل الذكر مساوٍ للفراغ الناشئ من فقدان الطفلة (إذا كان المعيار هو الضرر الاقتصادي)، فلماذا تكون دية الأنثى هنا نصف دية الذكر؟

الجواب:

(١) وقد تعرضنا لهذا البحث بالتفصيل في بحث «فلسفة ضمان العاقلة».

أولاً: إنّ هذين الطفلين لن يبقيا طفلين إلى آخر العمر، وعليه فإن الطفل الذكر يعتبر منتجاً اقتصادياً بالقوّة، وإن لم يكن كذلك بالفعل، وجانبه الاقتصادي هذا أقوى من جانب الأنثى الاقتصادي وإن كان بالقوّة وليس بالفعل!

ثانياً: كما قلنا في الجواب على السؤال الأوّل، فإنّ القوانين يلاحظ فيها الحالة العامة والغالبة، ولا يمكن أن يستثني تطبيقها في بعض الموارد الجزئية، لأنّ ذلك يؤدي إلى زعزعة تلك القوانين.

السؤال الثالث:

إذا كانت الغاية من تشريع الدّية هي تعويض الخسارة الاقتصادية الناشئة من فقدان القتيل، فإنّ هذه الغاية تختلف شدّة وضعفاً في نفس جنس الرجال، فلا بدّ أن تختلف الدّية في الرجال أنفسهم، فإنّ الفراغ الذي ينشأ من فقد الرجال ليس متساوياً، فهو في فقد العالم أكبر منه في فقد العامل مثلاً؛ ولا يتساوى الفراغ الناشئ من فقد مهندس ماهر مع فقد عامل بسيط أبداً؛ وكذا الفراغ الناشئ من فقد طبيب متخصص حاذق وفقد مضمّد عادي! وعليه فلا بدّ من اختلاف فاحش في ديات الرّجال أنفسهم؟

الجواب:

كما قلنا سابقاً، فإنّ الفرد ليس هو الملاك في وضع القوانين، وإنّما المعيار هو مجموع أفراد المجتمع، وعليه إذا أخذنا بعين الاعتبار مثل هذه الفروق فإنّ المجتمع سيتعرض إلى اختلاف وجدال دائم، وقد ينجر الأمر إلى الفوضى الاجتماعية والاضطراب. ولذا فإنّ الشارع المقدّس لم يلاحظ هذه الاختلافات الجزئية في ملاكاته القانونية.

السؤال الرابع:

إنّ الاختلاف بين الرّجل والمرأة في المجالات والفعاليات الاقتصادية هو حسيّة

ظلم الرجال للنساء على مرّ التاريخ، وترتب على ذلك إبعاد المرأة عن الحياة الاقتصادية، فلم تتمكن من الإبداع والإزدهار.

فهذا الانكماش للمرأة من قبل الرجل في النشاط الاقتصادي ولید المعادلات الظالمة ولا ينبغي ترسيخ هذا الظلم ومن أجله يحكم بتنصيف دية المرأة؟
الجواب:

قلنا قبل الخوض في هذا الفصل، انه ينبغي أن لا تتأثر البحوث العلمية بالعواطف والشعارات، فإذا ما تأملنا جيداً في الفوارق الطبيعية الموجودة بين الرجل والمرأة، لم يرد مثل هذا الإشكال.

وبتعبير آخر، إذا فرضنا أن المرأة لم تتعرض أصلاً لأي ظلم من قبل الرجال، وأن كل الأحكام الإسلامية تطبق بشكل دقيق، مع ذلك سنجد فرقاً بينهما في الجانب الاقتصادي، فمن الذي يمنع المرأة اليوم في مجتمعنا من أن تمارس نشاطاً أو عملاً اقتصادياً؟

لا يمكننا أن ننكر وجود بعض الموانع الطبيعية التي تمنع المرأة عن ذلك حتى لو لم يمنعها الرجل، وعليه فالاختلاف بينهما في الجانب الاقتصادي أمر طبيعي، ولا ربط له بمسألة ظلم الرجل للمرأة عبر التاريخ، وان نكن جاحدين لمثل هذا الاجحاف.

السؤال الخامس:

بعد قبول صّحة قبلنا مسألة تنصيف دية النساء، فإنّ مفهوم ذلك هو انه لا مساواة بين الرجل والمرأة، وهذا مخالف لمقتضى العدل الإلهي؟

الجواب:

إنّ المهم في الأمر هو تحقيق العدل، والعدل لا يساوق دائماً المساواة، بل قد تكون المساواة أحياناً ظلماً، أي ان المساواة في بعض الأحيان عدل، وفي أحيان أخرى

ظلم، فمثلاً لو أنّ معلماً منح كل طلابه درجات متساوية، فهذه مساواة، ولكنها تمثل ظلماً، لاختلاف مستويات الطلاب العلمية والاكتمالية.

نموذج آخر: لم يعتبر الشارع المساواة في الارث، وإنما حدّد نسبة معينة لكل وريث بحسب الطبقات، لأنّ المساواة هنا ظلم، فلا ينبغي أن يأخذ الجميع بالتساوي وإنما لابدّ من ملاحظة درجة قرابة الوريث للمورث^(١).

وكذا الكلام في تصنيف إرث المرأة بالنسبة إلى حصة الرّجل. لاحظوا هذه الرواية الواردة في هذا المعنى :

روى هشام بن سالم - وهو من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام - قال: قال عبد الكريم بن أبي العوجاء لمحمد بن علي بن النعمان (مؤمن الطاق) - وهو موثق من قبل علماء الرجال وكان عالماً ومهماً جداً في علم الجدل - قال: ما بال المرأة الضعيفة لها سهم واحد وللرجل القوي المؤسر سهمان؟ قال: فذكرت ذلك لأبي عبد الله عليه السلام فقال: «أن ليس لها عاقلة ولا نفقة ولا جهاد - وعدّ أشياء غير هذا - وهذا على الرّجال، فلذلك جعل له سهمان ولها سهم»^(٢).

فهنا لو قلنا بتساويهما في الارث لكان ذلك ظلماً.

أضف إلى ذلك، إنّنا إذا تأملنا جيداً وجدنا بأنّ سهم المرأة أكثر من سهم الرّجل، لأنّ الرّجل يصرف سهماً له ويصرف الآخر على عائلته ومنهم الزوجة، بينما المرأة لا تصرف من سهمها شيئاً على عائلتها، فهي تستفيد من حصّة الزوج مضافاً إلى حصتها، ولا عكس، فحصة المرأة إذن أكثر من حصة الرّجل.

وعليه، فمضافاً إلى أن المرأة لا تتعرض للظلم والاجحاف في مسألة الإرث، بل

(١) ورد هذا المعنى في سورة الأنفال الآية ٧٥.

(٢) علل الشرائع: ج ٢ الباب ٣٧١.

وإنّ الشارع المقدس أولاهها برعاية خاصة - والنتيجة هي أنّ المساواة ليست دائماً عدلاً، بل قد تكون ظلماً أحياناً^(١).

ومن مجموع هذه البحوث نستنتج أنّ لتصنيف دية النساء فلسفة واضحة، وهي أنّ الضرر الاقتصادي الناشئ من فقدان الرجل أكبر بمراتب من الضرر الناشئ من فقدان المرأة، ولذا كانت دية الرجل ضعف دية المرأة.

وما ذكرناه كان أحد الطرق لحلّ مثل هذه الشبهات، ويمكننا هنا أن نعالج الموضوع بنحو آخر، وهو أن نقول:

نحن نعتقد بأنّ الأحكام الإلهية مبنية على أساس العلم الإلهي اللامحدود، وأنّ القوانين والشرائع خاضعة وتابعة للمصالح والمفاسد، وعليه فإنّ ما ندركه من فلسفة الأحكام يرتبط غالباً بالأحكام الكلية، كالصلاة، والصوم، والجهاد، والحج، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والدية، والارث، وأمثالها، أمّا جزئيات هذه الأحكام فيمكن لنا أن ندركها ويمكن أن لا ندركها، وهي مصداق للحديث الشريف: «لا شيء أبعد عن عقول الرجال من دين الله»^(٢).

فلماذا كانت صلاة الصبح ركعتين؟ ولماذا كان الطواف سبعة أشواط؟ ولماذا يجب الطواف من اليمين إلى اليسار؟ ولماذا لا بدّ أن يبدأ السعي من الصفا ويختم بالمرورة؟ وأمثال هذه الأسئلة في خصوص بعض الجزئيات، فقد لا ندرك فلسفتها، ولكن يكفي أن نعلم بأنّ كل هذه الأحكام قد رسمت معالمها بالعلم الإلهي الأزلي، وبعد أن اعتقدنا بالنبوة وعصمة وحقانية أئمة الهدى عليهم السلام، نخضع لكلّ ما جاء عنهم ونسلم

(١) ذكر الشهيد الاستاذ مرتضى المطهري - رضوان الله عليه - في كتابه «عشرون مقالة» الصفحة ٩٧، بحثاً مفصلاً عن التمييز الإيجابي والتمييز السلبي.

(٢) فرائد الأصول: طبع جامعة المدرسين، ج ١ ص ٢١٨ و ٢٥٥.

تسليماً.

هذا، ولا تشكل هذه المسألة مانعاً من السعي لإدراك وتعقل فلسفة المسائل الكلية (كفلسفة أصل الصلاة والحج وأمثال ذلك).

٧- هل يعتبر تصنيف دية النساء ومنعهن عن بعض المناصب الاجتماعية، دليلاً على ضعف إيمانهن؟!

الأفضل أن نطرح هذا السؤال بصورة أكثر تفصيلاً بأن نقول:

هل كل من منعه الإسلام بعض المناصب يعدّ في ضعف الإيمان؟! وإذا كانت دية المرأة أقل من دية الرجال، أو أعفيت من اشغال بعض المناصب، فهل يدل ذلك على ضعف إيمانها ونقص عقلها؟!

للإجابة على مثل هذه الأسئلة لابد من الالتفات إلى أن احراز منصب معين يحتاج إلى الاتصاف بصفات وشرائط ذلك المنصب، فإذا لم تتحقق تلك الشرائط في شخص معين، وأبعد عن هذا المنصب، فإن ذلك لا يدل على نقص في ذلك الشخص، فلا يقال إن إيمانه ضعيف أو أن عقله ناقص.

وتوضيح ذلك هو أن عدداً من المناصب الحساسة والخطيرة في أي مجتمع من المجتمعات يشترط فيها بعض الشروط والمواصفات، فمثلاً للقيام بمنصب القضاء يشترط القانون حداً أعلى، وحداً أدنى للسن، فلا يسمح لمن كان في سن أقل من الحد الأدنى أو أكثر من الحد الأعلى القيام بوظيفة القضاء، لأنه إن كان في عمر أقل من الحد الأدنى فإنه يفتقد التجربة والخبرة الكافية، وإن كان في عمر أكثر من الحد الأعلى فإنه قد لا يمتلك الصبر اللازم لمنصب القضاء الخطير.

وعليه، فمن لم يكن عمره في إطار الشرط المذكور، لا يعتبر ضعيف الإيمان، ولا ناقص العقل، ولا مذنباً!

وكذا من أراد أن يكون طياراً، لا بدّ أن يكون طوله محدّد معين، فمن لم يكن كذلك، بل كان أقصر مثلاً، فإنه يمنع من القيام بهذه المهمة، وليس ذلك ضعفاً في إيمانه، ولا نقصاً في عقله.

وبالجملة إن كل عمل مشروط بشرائط معينة، ويحقق فقط لمن حاز تلك الشرائط أن يكون مؤهلاً لذلك العمل وإلا فلا، ولا يعني ذلك ضعفاً في إيمانه، أو نقصاً في عقله.

٨ - خلاصة البحث

نستتج من مجموع البحوث السابقة ما يلي:
أولاً: إنّ دية النساء تساوي دية الرجال إلى حدّ الثلث، فإن تجاوزت الثلث عادت إلى النصف.

ثانياً: إنّ هذا الأمر متفق عليه ومسلّم من وجهة نظر الروايات، وآراء الفقهاء، وعلماء كل المذاهب الإسلامية.

ثالثاً: إنّ لهذا الحكم الإسلامي فلسفة وحكمة واضحة، وهي عبارة عن أنّ الفراغ الناشئ من فقد الرجل في العائلة والأسرة والمجتمع أكبر من الفراغ الناشئ من فقد المرأة، ولذا فدية الرجال ضعف دية النساء.

رابعاً: اعفاء النساء من القيام ببعض المهام والمناصب ليس ضعفاً في إيمانهن، ولا نقصاً في عقولهن.

خامساً: لا فرق بين النساء والرجال في الجانبين الإلهي والعلمي، وإمكان القرب من الله، والارتقاء على مدارج الكمال والعلم.

٩- وصايا لنساء المجتمع الإسلامي

لقد رفع الإسلام النساء من منتهى حضيض الحرمان إلى أعلى مراتب العزّة والكرامة، وأعطى المرأة - وقد حرمت حتى حق العيش والحياة في الجاهلية - ذلك المقام الشاخص.

والتاريخ يحدثنا أنّ المرأة لم تكن تعاني من المظلومية والحرمان في المجتمع الجاهلي فحسب، بل إنّ هذا الأمر كان رائجاً حتى في مناطق أخرى من العالم، ولم يكن حال المرأة في تلك المجتمعات أفضل من وحاها في المجتمع الجاهلي العربي، فلقد كانت المرأة هي الأكثر حرماناً ومظلومية حتى كانت إنسانيتها موضع التشكيك والترديد، وقد ارتفع هذا الظلم بفضل الإسلام والله الحمد، وإن تخلف بعض الرجال عن تطبيق رأي الإسلام في حق المرأة، فهذا لا ربط له بالإسلام. وشكر هذه النعمة الكبيرة إنما يكون بعدم الانخداع والانجراف مع الشعارات البراقة الخداعة ووساوس الخنّاسين، وكذلك بإطاعة القوانين والأحكام الإلهية، فإن صرف النساء أو الرجال عن وظائفهم الحقيقية لا يُعدّ خدمة هؤلاء، بل هو خيانة لهم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين

* * *



حجّة علم القاضي

حجية علم القاضي

قال الإمام الحميني رحمته الله في التحرير :
للحاكم أن يحكم بعلمه في حقوق الله وحقوق الناس، فيجب عليه إقامة حدود الله تعالى لو علم بالسبب، فيحدّ الزاني، كما يجب عليه مع قيام البيّنة والإقرار، ولا يتوقّف على مطالبة أحدٍ.
وأما حقوق الناس فتقف إقامتها على المطالبة، حدّاً كان أو تعزيراً، فع المطالبة، له العمل بعلمه.

أقول : هنا في الواقع فرعان مختلفان :
أحدهما : حجية علم الحاكم في باب القضاء وعدمه.
ثانيهما : أنّه لا يشترط في إجراء حدود الله مطالبة أحدٍ، ولكن في حقوق الآدميين يشترط مطالبة صاحب الحقّ.

فما يظهر بادىء الأمر عند ملاحظة العبارة وكذلك عبارة المحقّق في الشرائع من أنّ الفرع الثاني من قبيل التفصيل في عمل القاضي بعلمه، في غير محله، فتدبّر جيّداً.
والكلام يقع في الفرع الأول : وهو مسألة مهمّة لها آثار كثيرة في مختلف أبواب القضاء وفيها أقوال كثيرة، وخلاصة الأقوال في ذلك ما ذكره شيخنا الشهيد الثاني رحمته الله في المسالك في كتاب القضاء ما ملخصه :

ظاهر الأصحاب الاتفاق على أن الإمام عليه السلام يحكم بعلمه مطلقاً لعصمته المانعة من تطرّق التهمة، وعلمه المانع من الخلاف. والكلام في غيره من الحكماء وهنا أقوال أربعة:

- ١ - وهو الأظهر بينها، أنه يحكم بعلمه مطلقاً.
 - ٢ - قيل: لا يجوز مطلقاً.
 - ٣ - وهو قول ابن إدريس: يجوز في حقوق الناس من دون حقوق الله.
 - ٤ - وهو قول ابن الجنيّد: بالعكس في كتابه الأحمدي^(١).
وهناك قول آخر نستحسنه وسنشير إلى أدلته وهو الأفضل، وحاصله الفرق بين مبادئ العلم فإن مبادئ علم القاضي على ثلاثة أقسام:
 - ١ - ما تكون حسية، كما إذا رأى الحاكم من يشرب الخمر أو سمع القذف.
 - ٢ - ما لا تكون حسية ولكن تكون قريبة من الحس مثل ما ورد في قضاء مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - صلوات الله وسلامه عليه - من أنه أمر بشقّ ولد تنازعت فيه إمرأتان، كلّ واحدةٍ منهما تدّعي أنّها أمّه، فقالت إحداها: لا تشقه يا أمير المؤمنين واعطه الأخرى^(٢) فعلم عليه السلام أنها أمّه، وكذلك ما حكى من أمره عليه السلام قنبر بضرب عنق العبد عندما تنازع رجلين، كلّ منهما يدّعي أنه المولى والآخر عبده، فلما رأى أن أحدهما نحى عنقه مخافة ضربه، علم أنه العبد^(٣).
- إلى غير ذلك مما ورد مشابهاً لهذه الاحداث فإنّ المستند في جميع ذلك هو العلم الحاصل من المبادئ القريبة من الحس.

(١) المسالك: ج ٢ ص ٣٥٩ ونسب في الإيضاح: ج ٢ ص ٣١٣ القول الثالث إلى ابن إدريس كما هنا، ولكن عبارة الحلّي في السرائر تشير إلى القول الأوّل حيث قال: «عندنا للحاكم أن يقضي بعلمه في جميع الأشياء». (السرائر، كما في سلسلة الينايع الفقهية: ج ١١ ص ٢٥١).

(٢) لاحظ الوسائل: ج ١٨ ص ٢١٢ باب ٢١ من أبواب كيفية الحكم، ح ١١.

(٣) انظر الوسائل: ج ١٨ ب ٢١ من أبواب كيفية الحكم ح ٤ و ٩.

٣- ما كان حاصلًا من مبادئ حدسيّة محضّة عن طريق جمع القرائن المختلفة التي ستأتي الإشارة إليها فعلم من جميعها بواقع الأمر. فنقول بحجية علمه في الأولين دون الأخير^(١).

أقوال العامّة

قال شيخ الطائفة رحمته الله في كتاب القضاء من الخلاف ما خلاصته: للحاكم أن يحكم بعلمه في جميع الأحكام من الأموال والحدود والقصاص وغير ذلك، سواء كان من حقوق الله أو من حقوق الآدميين ولا فرق فيه بين أن يعلم بعد التولية أو قبلها، وفي موضع ولايته أو غير موضع ولايته. وللشافعي قولان: أحدهما مثل ما قلناه أي القبول مطلقاً والثاني أنه لا يقضي بعلمه بحالٍ (وقد يقال إنما توقّف فيه لفساد القضاة في عصره). وبه قال من الفقهاء مالك وأحمد. وأمّا أبو حنيفة فإنه فصل بين ما إذا علم بذلك، بعد التولية في موضع ولايته، وما إذا علم به قبل التولية أو بعدها في غير موضع ولايته. هذا في حقوق الآدميين، وأمّا في حقوق الله تعالى فلا يقضي عندهم بعلمه بحالٍ. ثمّ استدلل على مختاره بالإجماع وأخبار الطائفة وأدلة أخرى ستأتي الإشارة إليها إن شاء الله^(٢).

أقوال الخاصّة

قال في الجواهر:

(١) سيأتي توضيح القول المختار وإقامة الأدلة بما لا مزيد عليه.

(٢) الخلاف: كتاب القضاء المسألة ٤١.

وغيره (غير الإمام المعصوم عليه السلام) من القضاة يقضي بعلمه في حقوق الناس قطعاً، وفي حقوق الله تعالى على قولين أصحهما القضاء، وفي الانتصار والغنية ومحكي الخلاف ونهج الحق وظاهر السرائر، الإجماع عليه، وهو الحجة ^(١). وقال التراقي في المستند:

إذا كان الحاكم عالماً بالحق فإن كان إمام الأصل فيقضي بعلمه مطلقاً إجماعاً، وإن كان غيره فكذلك على الحق المشهور كما صرح به جماعة بل عن الانتصار والغنية والخلاف ونهج الحق، وظاهر السرائر الإجماع عليه ^(٢). والكلام في مقامين:

المقام الأول: هل يقضي الإمام المعصوم عليه السلام بعلمه أم لا؟ المشهور المعروف المدعى عليه الإجماع عن جماعة من الأكابر أنه يقضي بعلمه مطلقاً، بل لم يحك الخلاف إلا عن ابن الجنيد وحيث أن هذه المسألة قليلة الجدوى، لأن الإمام المعصوم عليه السلام أعرف بوظائفه من كل أحد، نغض النظر عنها ^(٣).

المقام الثاني: وحاصل الكلام فيه يستدعي تقديم أمرين:

١ - حجية العلم لا تنافي عدم العلم به في مقام القضاء، لأن العلم كما ذكر في محله على قسمين:

«علمٌ طريقٌ وعلمٌ موضوعيٌّ»، والعلم الطريقي حجة من أي سبب حصل ولأي

(١) جواهر الكلام: ج ٤٠ ص ٨٨.

(٢) مستند الشيعة: كتاب القضاء ج ٢ ص ٥٣٠.

(٣) قال المحقق الخوانساري في جامع المدارك في كتاب القضاء ج ٦ ص ١٤: ويمكن أن يقال: لا ثمة للبحث عن هذا فإنه عليه السلام أعرف بتكليفه ومع ذلك يلاحظ أنه قد لا يحكم بعلمه فإن الزاني إذا اعترف بفعله لا يقام عليه الحد مع حصول العلم غالباً بإقراره مرةً ويلاحظ بعض المحاكمات لهم عليهم السلام وعدم حكمهم حتى لو أقر أحد المتحاكمين مع قيام بعض الشواهد على صدق أحد الطرفين وكذب الآخر. هذا مع أن معتقد الشيعة بأنهم يعلمون بأفعال الناس وإن كان بناؤهم على عدم الإظهار إلا في بعض الأوقات.

شخص كان، بل الحجية ثابتة في ذات العلم فلا يحتاج إلى برهان ولا يمنع منه مانع. وأما العلم الموضوعي فحجتيته تابعة لدليل اعتباره في الموضوع، فإن أخذ فيه مطلقاً كان حجة كذلك، وإن أخذ بنحو خاص فهو أيضاً كذلك كما في مقام الشهادة. وإنما الكلام في أن باب القضاء - وما هو طريق فصل الخصومة - من أيهما؟ فهل المدار فيه على ثبوت الواقع بالعلم أو الطريق الظني المعتبر القائم مقام العلم الطريقي؟

أو لا يكفي ثبوت الواقع فيه للقاضي إلا من طريق خاص، فالواجب تحصيل العلم أو الظن المعتبر الحاصل من طرق خاصة (كالبيّنات والإيمان). وبعبارة أخرى هل الواجب على القاضي فصل الخصومة وإحقاق الحقوق بما ثبت عنده وتحقق له من أي طريق كان، وإيصال الحق إلى صاحبه مهما كان؟ أو اللازم عليه كون إحقاق من طرق خاصة عينها الشارع؟ فليس العلم أو الظن هنا علماً أو ظناً طريقيلاً محضاً بل هما مأخوذان في موضوع حكمه.

وقد ذكر في محله أنه لا مانع من أخذهما في الموضوع بصفة الطريقيّة. الذي يظهر بعد التدقيق في أدلة القضاء وآدابه، أن الشارع المقدّس جعل له طرقاً خاصة، ومن هنا يظهر أن استدلال صاحب الجواهر رحمته وغيره في إثبات حجية علم القاضي - بما ورد في الكتاب من قوله تعالى: ﴿...وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط...﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿...وإذا حكمت بين الناس أن تحكموا بالعدل...﴾^(٢). وقوله تعالى: ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق...﴾^(٣) ومن حكم بعلمه فقد حكم بالحق والعدل^(٤) - قابل للنقد والإشكال.

(١) المائدة: ٤٢.

(٢) النساء: ٥٨.

(٣) ص: ٢٦.

(٤) جواهر الكلام: ج ٤٠ ص ٨٦.

وحاصل كلامه أنّ الحكم معلق على عناوين واقعية من «الحق» و «القسط» و «العدل» والعلم طريق إليها فيجوز الحكم على وفقه ولكنه أول الكلام لإمكان اعتبار ثبوتها من طرق خاصة كالبيّنة والإيمان. وكذا الاستدلال بالأولية وأنّ العلم أقوى من البيّنة المعلوم إرادة الكشف منها (فهو مقبول في إثبات الحقوق والحدود)^(١).

وكذا قوله أنّ تحقق الحكم معلق على عنوان قد فرض العلم بمحصله ومراده أنّ حدّ الزنا معلق على عنوان «الزانية» و «الزاني» في الآية الشريفة والروايات الكثيرة، وكذا حدّ السرقة معلق على عنوان «السارق» و «السارقة» إلى غير ذلك من الأحكام، فالحكم معلق على عنوان واقعي والعلم طريق إليه^(٢).

كلّ ذلك قابل للمناقشة، فإنّه يرد على الجميع أنّ كلّ ذلك فرع كون وظيفة القاضي الأخذ بالواقع مطلقاً، ومن أي طريق علمي أو ظني معتبر حصل له، وهذا أول الكلام بل من المحتمل كون وظيفته الأخذ بالواقع بقيد الوصول إليه بطرق خاصة كالبيّنة واليمين، فما لم تتحقّق ذلك في مقام الإثبات لا يصحّ الاستناد إلى هذه الأدلّة وأمثالها.

والحاصل أنّ أساس هذه الاستدلالات هو ثبوت كون العلم هنا طريقاً محضاً، لا موضوعياً وهو أول الكلام.

٢ - الذي يظهر بمراجعة النصوص الواردة في أبواب القضاء من جهة مقام الإثبات هو وجوب كون فصل القضاء بطرق خاصة لا مطلقاً، ويدلّ على ذلك أمور:

أ - ما ورد في صحيحة هشام عن الصادق عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ:

(١) جواهر الكلام: ج ٤٠ ص ٨٦.

(٢) نفس المصدر: ص ٨٨.

«إنما أقضي بينكم بالبيّنات والإيمان وبعضكم الحقّ حجّيته من بعض»^(١).
وظاهر هذه الجملة أنّ مدار القضاء إنّما هو على البيّنات والإيمان، وغيرها يحتاج إلى دليل.

ب - ما ورد من تقسيم القضاة إلى أربع وأنّ من قضى بالحقّ وهو لا يعلم فهو في النار^(٢).

فلو كان العلم طريقاً محضاً كان الحكم بالحقّ كافياً، مع حكمه بأنّه في النار. إن قلت: يمكن أن تكون هذه العقوبة من باب التجري. قلت: حرمة التجري أوّل الكلام، وعلى فرضها يشكل كونها من الكبائر التي أوعدها عليها النار فتأمل.

ج - ما رواه إسماعيل بن أبي أويس عن ضمرة بن أبي ضمرة عن أبيه عن جدّه قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أحكام المسلمين على ثلاثة: شهادة عادلة، أو يمين قاطعة، أو سنة ماضية من أئمة الهدى»^(٣).

وفي بعض طرق الحديث «جميع أحكام المسلمين» وفي آخره «أو سنة جارية من أئمة الهدى»^(٤).

ولعلّ المراد من السنة الماضية أو الجارية الإشارة إلى بعض الأحكام الناقضة لليمين أو البيّنة أو قائمة مقامهما كأحكام العفو أو القسامة أو غيرها. وكيف كان فمن البعيد كونها إشارة إلى علم القاضي.

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ٢ من أبواب كيفية الحكم ح ١.

(٢) الوسائل: ج ١٨ ب ٤ من أبواب صفات القاضي ح ٦.

(٣) الوسائل: ج ١٨ ب ١ من أبواب كيفية الحكم ح ٦.

(٤) ذكرها في الوسائل ذيل الحديث السابق.

فجميع الأحكام تدور مدار هذه الأمور الثلاثة، فلو حصل علم لابد أن يحصل من أحد هذه الأمور لا غير، إلا أن يقوم دليل آخر على اعتبار العلم فيؤخذ به بمقدار ما دلّ الدليل عليه.

د - ويؤيد ذلك كله الفرق بين أبواب القضاء وغيرها من عدم كفاية بعض الأمارات المعتبرة في غيرها فيها أحياناً، كاعتبار أربع شهود في بعض الحدود، وعدم كفاية أصالة البراءة عند الشك في الحقوق هنا، إلا مع اليمين مع أن البراءة كافية في سائر الأبواب إلى غير ذلك.

* * *

أدلة القائلين بالجواز مطلقاً

وكيف كان فقد استدلل على جواز الحكم مطلقاً - كما في الرياض^(١) وغيره - على وفق علم القاضي بأمور:

١ - دعوى الإجماع عليه من الطائفة المحقة وقد حكاه كثير من الأكابر، منهم السيد والشيخ وصاحب الغنية والسرائر وغيرهم - أعلى الله مقامهم - فيما حكى عنهم.

ولكن الاعتماد على مثل هذه الإجماعات مشكّل كما ذكر في محله غير مرة لأنه مدركي مضافاً إلى ظهور الخلاف من بعضهم.

٢ - إن العلم أقوى من البينة وجواز الحكم بها يستلزم الجواز بالعلم بطريق أولى. ولكن قد عرفت أن ذلك إنما يصح إذا كان المدار هنا على الواقع فقط، وكان العلم طريقيّاً محضاً. وأما إذا علم أو احتمل كون المدار على ثبوت الواقع من طريق خاصة

(١) رياض المسائل: ج ٢ ص ٣٨٩.

في أبواب القضاء فلا؛ فإن الأصل عدم نفوذ حكم أحدٍ على أحدٍ إلا ما ثبت بالدليل.
 ٣ - عموم الأدلة الدالة على الحكم بعناوين معلومة كحد السارق والزاني وغيرهما في الخطاب للحكام. فإذا علم القاضي بهذه العناوين كان الواجب عليه إجراء حكمها، وإذا ثبت ذلك في الحدود ففي غيرها بطريقٍ أولى.
 وقال السيّد المرتضى في ما حكاه عنه في الرياض في مقام دعوى اتفاق الأصحاب ما نصّه:

كيف يخفى إطباق الإمامية على وجوب الحكم بالعلم، وهم ينكرون توقّف أبي بكرٍ عن الحكم لفاطمة عليها السلام بفدك لما ادّعت أنّها نحلّها أبوها ويقولون أنّه إذا كان عالماً بعصمتها وطهارتها وأنّها لا تدّعي إلّا حقّاً فلا وجه لمطالبتها بإقامة البيّنة لأنّ البيّنة لا وجه لها مع القطع بالصدق ^(١).

ويمكن المناقشة فيها أيضاً بما عرفت سابقاً من أنّ هذا الدليل وأشباهه إنّما هو فرع كون المدار على الحكم بالواقع، لا إذا كان المدار على ثبوت الواقع من طرقٍ خاصّةٍ حتى أنّ احتماله كافٍ في البناء على الفساد إلّا ما ثبت بالدليل.
 وأمّا قصّة «فدك» فليس لها صلة بباب القضاء غاية الأمر أنّ أبا بكرٍ - على الفرض - كان شاكّاً في أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله كان نحلّها إياها أو كانت فدك باقيةً على ميراثه فإذا أخبرت بحالها الصديقة الأمانة وجب عليه قبول قولها وليس هذا بأكثر من المال المجهول المالك فإذا علم بمالكة من أيّ طريقٍ، وجب ردّه إليه لا من باب القضاء وفصل الخصومة، بل من باب ردّ المال إلى صاحبه، ولذا لا يختصّ ذلك بالقاضي بل كلّ من علم بأنّ هذا المال لفلانٍ وجب عليه ردّه، إذا كان في يده.

(١) الانتصار: كما في سلسلة البنايع الفقهية: كتاب القضاء ج ١١ ص ٣٢ وعنه في الرياض: ج ٢ ص ٣٩٠.

وإن شئت قلت: يرجع إلى الحاكم الشرعي بما هو حاكم في أمرين: أحدهما: إحقاق الحقوق فيما اختلف فيه الناس. ثانيهما: إجراء الحدود في ما ارتكبه مماً يوجب الحد أو التعزير، ولا يجوز ذلك لغير الحاكم الشرعي.

وأما إيصال المال إلى صاحبه فهو وظيفة كل أحد - إذا كان في يده - فلذا إذا كان رجلاً وصياً عن رجل آخر وادّعى أحد بأن له في ذمة الميّت كذا وكذا درهماً، أو أن له أمانة عنده صفاتها كذا وكذا فإن علم الوصي بصدقه وجب ردّه إليه، كما أنّه لو أقام بينة وجب ردّه ولا ربط لهذا باب القضاء بل هو من باب ردّ المال إلى صاحبه. فالعلم حجة في مثله لأنّه طريق إلى الواقع هنا، طريقاً محضاً، ويقوم مقامه البينة كما في جميع الموضوعات.

ولكن الأمر في باب القضاء ليس كذلك، لأنّه يمكن أن يكون اللازم فيه إحراز الحق من طريق خاصّة، وهي الإيمان والبيّنات فقط لا من طريق أخرى. وحديث «فدك» من القسم الأوّل لا الثاني، لأنّ فدكاً كانت في يد أبي بكرٍ وعند ذاك، فكان الواجب عليه بما أن مال الغير في يده ردّه إليه، لا الحكم فيه بما هو قاضٍ، وإلا فلا يمكن أن يكون المدّعي قاضياً، فتدبر جيّداً.

٤ - لو لم يعمل القاضي بعلمه استلزم إمّا إيقاف الحكم أو فسق الحاكم واللازم بقسميه باطل.

ويمكن الجواب عنه بأن إيقاف الحكم وإرجاعه إلى غيره ممّن لا علم له بالواقعة ممّا لا مانع له، بل هو مقتضى العمل بعدم تضييع الحقوق مع عدم القضاء بغير طريقه الثابتة في الشرع فليس الإيقاف بلا سبب.

٥ - استلزامه أحد الأمرين: إمّا عدم وجوب إنكار المنكر وإظهار الحق، أو الحكم بعلمه، وبطلان الأوّل ظاهرٌ فيتعيّن الثاني.

والجواب عنه أيضاً ظاهر، فإنّ إنكار المنكر وإن كان لازماً إلاّ أنّه غير قادرٍ عليه عن طريق القضاء، فإنّ جواز القضاء بعلمه أوّل الكلام، والتمسك به من قبيل المصادرة بالمطلوب.

وأما من غير طريق القضاء فلا مانع منه في أبواب الحقوق بإيصال الحقّ إلى صاحبه إذا لم يزاحمه غيره، وأما في الحدود فلا يجوز إجراؤها إلاّ عن طريق القضاء فيعود الإشكال. فهذه الأدلّة ممّا لا يسمن ولا يغني.

* * *

الروايات الواردة في المسألة

هناك روايات خاصّة واردة في المسألة استدللّ بها على المطلوب لا بدّ من ذكرها وذكر مقدار دلالتها:

١ - منها ما رواه الحسين بن خالدٍ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب الخمر أن يقيم عليه الحدّ ولا يحتاج إلى بيّنة مع نظره، لأنّه أمين الله في خلقه، وإذا نظر إلى رجل يسرق أن يزجره وينهاه ويمضي ويدعه، قلت: وكيف ذلك؟ قال: لأنّ الحقّ إذا كان لله فالواجب على الإمام إقامته وإذا كان للنّاس فهو للنّاس^(١).

وهذا الحديث صريحٌ في جواز العمل بل وجوبه إذا ثبت الواقع عنده، ولكنّه خاصٌّ من جهتين:

من جهة كون مبادئ علمه هو النظر والحسّ ومن جهة كونه في حدود الله فقط، ولكنّ ظاهره أنّه إذا كان في حقوق النّاس وطالب صاحبه به وثبت عنده بالمشاهدة جاز له الحكم أيضاً.

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ٣٢ من أبواب مقدمات الحدود ح ٣.

ولكنَّ سند الحديث قابلٌ للمناقشة، لأنَّ الحسين بن خالد - كما قيل - مردّد بين «الصيرفي» الذي لم يثبت وثاقته، و«الخفاف» وهو الحسين بن خالد بن طهمان الذي ثبتت وثاقته عند جماعةٍ، ومع اشتباه حاله لا يمكن الاعتماد عليه. ولو سلّمنا أنّه هو «الخفاف» بقرينة رواية «محمّد بن أحمد المحمودي» عن أبيه، عن يونس، عنه، ولكن في السند رجالٌ آخرون مجهولون منهم «علي بن محمّد» المشترك بين جماعةٍ كثيرةٍ، عدّةٌ منهم من المجاهيل وكذا «محمّد بن أحمد العلوي» غير واضح الحال، وكذا أبوه أحمد.

والحاصل أنّ الرواية غير نقيّة من حيث السند.

٢ - ومنها ما روى في قصة درع طلحة، وهي روايةٌ معتبرة السند عن عبدالرحمن بن الحجاج قال:

دخل الحكم بن عتيبة وسلمة بن كهيل على أبي جعفر عليه السلام فسألاه عن شاهدٍ ويمينٍ، فقال: قضى به رسول الله صلى الله عليه وآله وقضى به علي عليه السلام عندكم بالكوفة. ثم ذكر وجدان علي عليه السلام درع طلحة بيد عبدالله بن قف التميمي حيث قال علي عليه السلام هذه درع طلحة أخذت غلواً يوم البصرة، فقال له شريح: هات علي ما تقول بيّنةً، ثم قال: «ويلك أو يحك إنَّ إمام المسلمين يؤمن من أمورهم على ما هو أعظم من هذا»^(١).

وجه الدلالة أنّه إذا علم الحال بشهادة إمام المسلمين فلا تنتظر البيّنة وغيرها. والحديث مشتملٌ على قبول شهادة العبد أيضاً، وهو معروفٌ بين الأصحاب، وقبول الشاهد الواحد واليمين، وهو أيضاً معروفٌ بينهم في الجملة، ويدلّ عليه رواياتٌ عديدةٌ فراجع^(٢) كما أنّه يشتمل على أخذ الغلول - والمراد منه هنا الخيانة في

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ١٤ من أبواب كيفية الحكم ح ٦.

(٢) نفس المصدر.

الغنائم وشبهها - ولعلّ المراد منه هو أخذه من طريق الحاكم الشرعي بلا بينة. ولكن يبقى الكلام في أنّه كيف يمكن الركون إلى هذه الرواية في غير العلم الحاصل من المبادئ الحسية أو القريبة من الحسّ هذا أولاً، وأمّا ثانياً فموضوع الحديث هو إمام المسلمين (الإمام المعصوم عليه السلام) فكيف يتعدّى إلى غيره عليه السلام؟

٣ - ما ورد في قضايا أمير المؤمنين عليه السلام من أنّه:

جاء أعرابيٌّ إلى النبيّ ﷺ فادّعى عليه سبعين درهماً ثمن ناقةٍ باعها منه، فقال: قد أوفيتك. فقال: اجعل بيني وبينك رجلاً يحكم بيننا...

فقال عليّ عليه السلام: ما تدّعى على رسول الله ﷺ؟ قال: سبعين درهماً ثمن ناقةٍ بعثها منه. فقال ما تقول يا رسول الله ﷺ؟ قال: قد أوفيتك ثمنها، قال: يا أعرابي! أصدق رسول الله ﷺ فيما قال؟ قال الأعرابي: لا، ما أوفاني شيئاً! فأخرج عليّ عليه السلام سيفه فضرب عنقه، فقال رسول الله ﷺ: لم فعلت يا عليّ ذلك؟ فقال: يا رسول الله ﷺ نحن نصدّك على أمر الله ونهيه وعلى أمر الجنة والنار والثواب والعقاب ووحى الله عزّ وجلّ ولا نصدّك على ثمن ناقةٍ أعرابي؟! وإني قتلته لأنّه كذّبك لما قلت له، فقال رسول الله ﷺ: أصبت يا عليّ فلا تعد إلى مثلها^(١).

ودلائها على المطلوب إجمالاً ظاهرة، ولكن موردها ما إذا حصل العلم عن طريق إخبار المعصوم والتعدّي إلى غيره مشكلاً جداً.

٤ - ونظيره من بعض الجهات ما ورد في شراء النبي ﷺ فرساً من أعرابي ثمّ إنكاره وشهادة خزيمة بن ثابت له، ولما سأله النبي ﷺ بم تشهد؟ قال: بتصديقك يا رسول الله ﷺ فجعل شهادته شهادتين وسماه ذا الشهادتين^(٢).

والكلام والمناقشة فيها بعين ما مرّ في سابقها لاحتاج إلى الإعادة، فهي أيضاً

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ١٨ من أبواب كيفية الحكم ح ١.

(٢) نفس المصدر: ح ٣.

دالة ولكن في موردٍ خاصٍّ.

٥ - ما رواه أبان بن عثمان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام:

«إنَّ عليّاً عليه السلام وجد امرأةً مع رجلٍ في لحافٍ واحدٍ فجلّد كلّ واحدٍ منهما مائة سوطٍ غير سوطٍ»^(١).

ودلالاتها ظاهرة على المقصود، إلّا أنّه يختصّ بباب الحدود والتعزيرات مع حصول العلم من المبادئ الحسّية، والتعديّ منها إلى غيرهما - أي ما حصل اليقين فيه من مبادئ حدسيّة - يحتاج إلى دليل، وإلغاء الخصوصية هنا غير ممكنٍ لاحتمال الخصوصية.

٦ - وفي رواية أخرى عن أبي عبد الله عليه السلام:

«أنَّ عليّاً عليه السلام وجد رجلاً وامرأةً في لحافٍ واحدٍ فضرب كلّ واحدٍ منهما مائة سوطٍ إلّا سوطٍ»^(٢).

ودلالاتها كسابقتهما والكلام في عدم عمومها أيضاً كالكلام في عدم عموم تلك.

٧ - ما رواه هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

إنَّ أمير المؤمنين عليه السلام رأى قاصّاً في المسجد فضربه بالدرة وطرده^(٣).

والكلام فيه كالكلام في سابقه، والظاهر أنَّ المقصود من القاصّ من يقصّ قصصاً لهويّة تشغل الناس عن عبادة الله، وهو المشار إليه في قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث﴾^(٤) (على بعض التفاسير).

٨ - ما رواه الشيخ بإسناده في قضايا أمير المؤمنين عليه السلام عن محمد بن قيس عن

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ١٠ من أبواب حدّ الزنا ح ١٩.

(٢) الوسائل: ج ١٨ ب ١٠ من أبواب حدّ الزنا ح ٢٠.

(٣) الوسائل: ج ١٨ ب ٤ من أبواب بقية الحدود ح ١.

(٤) لقمان: ٦.

أبي جعفر عليه السلام من اختلاف جاريتين ولدت إحداهما ابناً والأخرى بنتاً كلّ واحدةٍ منهما تدّعي الابن، فتحاكما إلى أمير المؤمنين عليه السلام فأمر أن يوزن لهنّهما وقال: أيّتهما كانت أثقل لبناً فالابن لها ^(١) (والقصة طويلة نقلناها بالمعنى).

والظاهر أنّ الوجه فيه كون خلقة الذكور أشدّ من خلقة الإناث، فالأوّل جنسٌ ثقيلٌ يناسبه الغذاء واللبن الثقيل، والثاني جنسٌ لطيفٌ يناسبه الغذاء اللطيف، ومن حكمة الله تعالى إعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه فإنّه الذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى. بل الظاهر أنّ اللبن بحسب الدقّة يتغيّر من حيث الوزن والأجزاء التركيبية كلّ يوم، وفقاً لنموّ الطفل واقتضاء بدنه!

والحاصل أنّه حصل له العلم من هذا الطريق الدقيق بأنّ صاحبة اللبن الثقيل هي صاحبة الابن، والأخرى صاحبة البنت، فيجوز عمل القاضي بعلمه في أمثال هذا المقام.

هذا ولكن غاية ما يستفاد منه جواز قضائه بما حصل له من طرقٍ حسيةٍ أو قريبةٍ من الحسّ كما في مورد الرواية لا أكثر، وأنّى لنا إلغاء الخصوصية منها لتعمّ الطرق الحدسية؟!

٩ - ما ورد في قضاياه عليه السلام أيضاً بالإسناد السابق عن أبي جعفر عليه السلام:

توفّي رجلٌ على عهد أمير المؤمنين عليه السلام فخلف ابناً وعبدًا، يدّعي كلّ واحدٍ منهما أنّه الابن، وأنّ الآخر عبدٌ له، فأتيا أمير المؤمنين عليه السلام فتحاكما إليه، فأمر عليه السلام أن يثقب في حائط المسجد ثقبين، ثمّ أمر كلّ واحدٍ منهما أن يدخل رأسه في ثقبٍ ففعلا ثمّ قال: يا قنبر جرّد السيف، وأشار إليه لا تفعل ما أمرك به، ثمّ قال: اضرب عنق العبد فنحى العبد رأسه، فأخذه أمير المؤمنين عليه السلام.

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ٢١ من أبواب كيفية الحكم ح ٦.

وقال للآخر: أنت الابن وقد أعتقت هذا وجعلته مولى لك^(١). وهذا أيضاً من موارد حصول العلم من الطرق القريية من الحس فإنه من الواضح أن كل من رأى مثل هذه الحركة يحصل له العلم بأن العبد هو الذي جذب رأسه من الثقب.

اللهم إلا أن يقال: هذا من مصاديق الإقرار العملي، ولكن يظهر من الرجوع إلى كلماتهم عليهم السلام أن الإقرار لابد أن يكون باللفظ الصريح فلا يكفي الإقرار بالفعل^(٢). وفي قضية أخرى شبيهة بهذه القضية أن العبد اعترف وأقر باللفظ الصريح بعدما رأى ذلك^(٣).

لكنها قضيتان مختلفتان متشابهتان من بعض الجهات، فلا تقاس إحداها على الأخرى، وعدم دلالة الأخيرة على المقصود لا يوجب رفع اليد عن الأولى.

١٠ - ما رواه المفيد في الإرشاد وقال:

روت العامة والخاصة أن امرأتين تنازعتا على عهد عمر في طفل ادّعتاه كل واحدة منهما، ولدأها بغير بينة، ولم ينازعهما فيه غيرهما، فالتبس الحكم في ذلك على عمر، ففرع فيه إلى أمير المؤمنين عليه السلام فاستدعى المرأتين ووعظهما وخوفهما، فأقامتا على التنازع، فقال علي عليه السلام إيتوني بمنشارٍ فقالت المرأتان: فما تصنع به؟! فقال: أقده نصفين لكل واحدة منكما نصفه! فسكتت إحداها وقالت الأخرى: الله الله يا أبا الحسن! إن كان لابد من ذلك فقد سمحت به لها، فقال: الله أكبر هذا منك، دونها، ولو كان ابنها لرقّت عليه وأشفقت، واعترفت الأخرى أن الحق

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ٢١ من أبواب كيفية الحكم ح ٩.

(٢) لاحظ جواهر الكلام: ج ٣٥ ص ٥.

(٣) الوسائل: ج ١٨ ب ٢١ من أبواب كيفية الحكم ح ٤.

لصاحبتهما وأنّ الولد لها دونها^(١).

ولا يخفى أنّ ذيلها وإن اشتمل على اعتراف المرأة الكاذبة ولكن حكمه عليه السلام إنّما صدر قبل هذا الإقرار، وهو دليل على المقصود. ولكنّ المشكل السابق موجودٌ فيها، وهو حصرها في العلم الحاصل من المبادئ القريبة من الحسّ الذي يحصل العلم بها لكلّ أحدٍ، نعم هي واردةٌ في حقوق الناس فهي من هذه الناحية أقوى من بعض ما سبق.

١١ - ما رواه أبو الصباح الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام قال :

أتى عمر بامرأةٍ قد تزوّجها شيخٌ، فلما أن واقعها مات على بطنها فجاءت بولدٍ، فادّعى بنوه أنّها فجرت وتشاهدوا عليها، فأمر بها عمر أن ترجم، فمرّ بها على عليّ عليه السلام فقالت : يا بن عمّ رسول الله صلى الله عليه وآله إن لي حجةً قال : هاقي حجّتك فدفعت إليه كتاباً فقرأه فقال : هذه المرأة تعلّمكم بيوم تزوّجها ويوم واقعها وكيف كان جماعه لها، ردّوا المرأة، فلما كان من الغد دعى بصبيان أترابٍ ودعا بالصبيّ معهم فقال لهم : العبوا، حتّى ألهاهم اللعب، قال لهم اجلسوا حتّى إذا تمكّنوا، صاح بهم فقام الصبيان وقام الغلام فاتكى على راحتيه، فدعى به عليّ عليه السلام وورّثه من أبيه، وجلّد إخوته المفترين حدّاً حدّاً. فقال عمر : كيف صنعت ؟ فقال : عرفت ضعف الشيخ في تكأة الغلام على راحتيه^(٢) (تكأة من وكأ بمعنى الإتكاء على شيء).

ثمّ إنّه، هل الحكم كان مستنداً إلى الكتاب أو إليه وإلى ما رأى من ضعف الغلام الذي يشهد أنّه من ولد الشيخ ؟

وهل مجرّد الإتكاء على راحتيه يوجب العلم بذلك، أو لا يوجب إلّا لمثل عليّ عليه السلام

(١) الوسائل : ج ١٨ ب ٢١ من أبواب كيفية الحكم ح ١.

(٢) نفس المصدر : ح ٣.

العالم بدقائق الأمور الخفية ؟

ولعلّ هناك قرائن أخرى لم يصّرَحَ ﷺ بها في الحديث.
والذي يسهّل الخطب أنّ الرواية مرسلّة ولم يثبت شهرة العمل بها على فرض
شهرة روايتها كما لا يخفى.
والحاصل أنّه يشكل الفتوى بمضمونها لو وقع مثل هذه الحدث للفقيه الحاكم
للشرع.

١٢ - ما رواه سليمان بن خالدٍ عن أبي عبد الله ﷺ قال :

في كتاب عليّ ﷺ أنّ نبيّاً من الأنبياء شكى إلى ربّه فقال : يا ربّ كيف أقضي فيما
لم أر ولم أشهد ؟ قال : فأوحى الله إليه : أحكم بينهم بكتابي وأضفهم إلى اسمي فحلفهم
(تحلفهم) به وقال : هذا لمن لم تقم له بيّنة^(١).

١٣ - ومثله ما عن أبان بن عثمان عمّن أخبره عن أبي عبد الله ﷺ قال :

في كتاب عليّ ﷺ أنّ نبيّاً من الأنبياء شكى إلى ربّه القضاء قال : كيف أقضي بما لم
ترَ عيني ولم تسمع أذني ؟ فقال : اقض عليهم بالبيّنات وأضفهم إلى اسمي يحلفون به
وقال : إنّ داود ﷺ قال : يا ربّ أرني الحقّ كما هو عندك حتّى أقضي به قال : إنّك لا
تطبيق ذلك فألح على ربّه حتّى فعل ، فجاءه رجلٌ يستعدي على رجلٍ فقال : إنّ هذا
أخذ مالي فأوحى الله إلى داود أنّ هذا المستعدي قتل أبا هذا ، وأخذ ماله ، فأمر داود
بالمستعدي فقتل وأخذ ماله ، فدفع إلى المستعدي عليه قال : فعجب الناس وتحدّثوا
حتّى بلغ داود ﷺ ودخل عليه من ذلك ما كره فدعا ربّه أن يرفع ذلك ففعل^(٢).

١٤ - ومثله ما عن محمّد بن قيسٍ عن أبي جعفر ﷺ قال :

(١) الوسائل : ج ١٨ ب ١ من أبواب كيفية الحكم ح ١.

(٢) نفس المصدر : ح ٢.

إنَّ نبيّاً من الأنبياء شكى إلى ربّه كيف أقضي في أمورٍ لم أخبر ببيانها؟ قال: فقال له: ردّهم إليّ وأضفهم إلى إسمي يحلفون به^(١).

١٥ - ما عن أبي عبيدة الخدّاء عن أبي جعفر عليه السلام في حديثٍ قال:

إذا قام قائم آل محمد عليه السلام حكم بحكم داود عليه السلام لا يسأل بيّنة^(٢).

١٦ - ومثله ما عن أبانٍ قال: سمعت أبا عبد الله يقول:

لا تذهب الدنيا حتّى يخرج رجلٌ مني يحكم بحكم آل داود ولا يسأل بيّنة يعطى كلّ نفسٍ حظّها^(٣).

١٧ - ما رواه أبو بصيرٍ قال: سمعت جعفرًا عليه السلام يقول:

«إنَّ عليّاً عليه السلام قضى في رجلٍ تزوّج امرأةً لها زوجٌ فرجم المرأة وضرب الرجل الحدّ ثمّ قال: لو علمت أنّك علمت، لفضخت رأسك بالحجارة^(٤)» (الفضخ هو كسر الشيء ولا يكون إلّا في الشيء الأجوف كما في بعض كتب اللغة ولعلّ استعمال هذه الكلمة من أمير الفصحاء إشارةً إلى أنّه لا يقدم على هذا إلّا الجاهل الأحمق).

وعلى كلّ حالٍ وجه الدلالة ظاهرٌ، وهو أنّه وإن كان أصل الجرم في ظاهر المسألة قد ثبت بدليلٍ آخر - أعني تزوّج امرأةً لها زوجٌ - ولكن خصوصية كون المتزوّج عالماً بأنّها زوجها إنّ ثبتت بالعلم حكم بها، فهذا دليلٌ على كفاية العلم في مقام القضاء.

ولكنّ الإنصاف أنّه لا إطلاق فيها من جهة أسباب العلم لأنّه ليس في مقام بيان

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ١ من أبواب كيفية الحكم ح ٣.

(٢) نفس المصدر: ح ٤.

(٣) نفس المصدر: ح ٥.

(٤) نفس المصدر: ب ٢٧ من أبواب حدّ الزنا ح ٧.

الخصوصيات من ناحية العلم بل مراده عليه السلام ثبوت هذا الحكم إجمالاً في مقابل الحد المذكور فيها.

١٨ - وقد استدلل في المقام أيضاً ببعض ما ورد في باب الفتوى، مع الغفلة عن الفرق بين المقامين، مثل ما ذكره ابن قدامة في المغني من الاستدلال للقول بالحجية بأن النبي صلى الله عليه وآله لما قالت له هند: «إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطي من النفقة ما يكفيني وولدي»، قال صلى الله عليه وآله: «وخذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»^(١).

فحكم لها من غير بينة ولا إقرار لعلمه بصدقها. ولكن الإنصاف أنها أجنبية عن باب القضاء فهي من قبيل الفتوى بالمقاصة وأخذ الحق من دون إقامة الدعوى، فلذا لم يحضر أبا سفيان ولم يسأله ولم يقيم بسائر ما يعتبر في باب القضاء مع أنها أمور لازمة واجبة فيه.

إلى هنا تم الكلام في ما استدلل أو يمكن الاستدلال به على حجية علم القاضي مما وجدناه في طيات كتب الحديث وسنتكلم إن شاء الله يستفاد من مجموعها. إلى هنا تم الكلام في أدلة القائلين بحجية علم القاضي من الروايات وغيرها.

* * *

نتيجة الكلام

تحصل من جميع ما ذكرناه من الأدلة، ومن ضم الأحاديث المتضافرة بعضها إلى بعض، وجبر ضعف بعضها بقوة بعض، اعتبار علم القاضي إجمالاً من دون اختصاصه بالإمام المعصوم عليه السلام، ولكن القدر المتيقن منها اعتبار العلم الحاصل من

(١) المغني: ج ١١ ص ٤٠٠، ونقله البخاري أيضاً في صحيحه: ج ٩ ص ٨٩ في كتاب الأحكام من باب القضاء على الغائب.

«المبادئ الحسنية» أو «القريبة من الحس».

والمراد منها ملاحظة القرائن الحسنية التي تدلّ على المقصود، دلالةً يقبلها كلّ من رآها، أو جلّ من رآها، لا بتنائها على مقدمات حسية. فمثل نزاع المرأتين في الولد، وطلبه عليه السلام المنشار، ورقة الأمّ إلى آخرها، وكذا قضية نزاع المولى والعبد والأمر بضرب عنق العبد وما أشبه ذلك، كلّها من هذا القبيل، ولذا يحصل العلم منها لكلّ من رأى هذه المقدمات.

أمّا لو حصل العلم من مقدمات ظنيّة حدسية، وحصل من تراكم هذه الظنون علمٌ حدسيّ، كما هو المعمول به في بعض القوانين الموجودة في عصرنا، يشكل الحكم به، لعدم الدليل على حجية مثل هذا العلم في باب القضاء، وقد عرفت أنّ الأصل في المقام، عدم حجية قضاء أحدٍ على أحدٍ إلّا ما ثبت بالدليل.

ومّا يؤيد عدم اعتبار القسم الأخير أنّه لو كان ذلك حجةً كان مظنةً للانحراف القضاة عن منهج العدل والقضاء الشرعي لأنّهم ليسوا بمعصومين، وقد مرّ فتوى بعض فقهاء العامة، وأنّه كان يفتي بحجية علم القاضي في أوّل أمره، ثمّ لما رأى آثاره الفاسدة رجع عن فتواه وأفتى بعدم حجّيته مطلقاً^(١).

أضف إلى ذلك أنّه يوجب التهمة للقضاة وإن مشوا على نهج الحقّ والطريقة الوسطى، كما مرّ في بعض الأحاديث الحاكية عن طلب بعض الأنبياء عليهم السلام من الله أن يكون عالماً لا من الطرق الحسنية والعادية بالواقع، ثمّ لما استجيبت دعوته وحكم بمقتضاه تعجّب الناس وتحدّثوا بما يدلّ على سوء ظنّهم بحكم النبي صلّى الله عليه وآله، فطلب من الله أن يرفع هذا العلم فرفع، فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الأنبياء فما ظنّك بغيرهم!

(١) مرّ ذلك عند نقل الأقوال عن الشافعي.

فعلى هذا فتح باب هذه العلوم في المحاكم الشرعية يوجب سلب اعتماد الناس عنها، وقد يكون سبباً لأن تنزل أقدام القضاة.

ويؤيده أيضاً أننا لم نسمع في القضايا المنقولة عن النبي ﷺ ووصيه أمير المؤمنين والأئمة المعصومين من بعده ﷺ حكمهم بالمبادئ الحديثة والعلم الحاصل منها. إن قلت: أليس ما مرّ في بعض الروايات عن أمير المؤمنين ﷺ من فهم صدق المرأة في دعواها ولادة الولد من زوجها الذي كان شيخاً كبيراً، بضعف الولد عن القيام كسائر أترابه من الصبيان، من العلم الحاصل من المبادئ الحديثة ومع ذلك قد حكم ﷺ بلحوق الولد بمثل هذا الزوج.

قلت: قد عرفت أن الحديث المذكور لا يخلو عن الإشكال سنداً ودلالة، أمّا الأول فلكونه مرسلًا، وأمّا الثاني فلأن مجرد ذلك قد لا يوجب العلم بولادة الولد من أبٍ هَرَمٍ. فلعلّ عدم قدرة الصبي عن القيام كان لمرضٍ فيه أو ضعفٍ من ناحية أخرى. فلا بدّ من حمله على محامل أخرى أو ردّ علمه إلى أهله، ولا يمكن الركون إليه في مثل هذه المسألة.

* * *

أدلة المانعين عن حجية علم القاضي

قد ظهر ممّا ذكرنا أثناء البحث السابق كثيرٌ من أدلتهم:

١ - منهم: قوله ﷺ:

إنما أقضي بينكم بالبينات والإيمان^(١).

وما أشبه ذلك، فطريق القضاء منحصرٌ في هذين وليس علم القاضي منها.

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ٢ من أبواب كيفية الحكم ح ١.

٢ - ومنها: قوله عليه السلام:

أحكام المسلمين على ثلاثة: شهادة عادلة أو يمين قاطعة أو سنة ماضية...^(١).
والعلم ليس من هذه الثلاثة، إلى غير ذلك من أمثاله.
ويمكن الجواب عنها بأنهما من قبيل العام وكل عام يقبل التخصيص، ولا مانع في أن يقال: إنما أقضي بينكم بالبيّنات والإيمان وكذا بما ثبت لي من طريق الحس أو ما يقارب الحس.

نعم، لا بدّ من قيام الدليل على التخصيص، وقد عرفت قيامه على ذلك.
٣ - ومنها: ما ذكرنا من المؤيّدات التي قد تجعل جملتها دليلاً، من كون العمل به موجباً للتهمة وسوء الظنّ، وغير ذلك من المفاسد.

وقد عرفت الجواب عنها وأنّ ذلك إنّما يتصور في خصوص ما حصل من المبادئ الحدية النظرية، فإنّها الموجبة للفساد واتّهام القاضي دون الحسية أو ما قارب الحسّ، فإنّهما مقبولان عند جميع الناس كالقضايا المحكية عن أمير المؤمنين عليه السلام.

٤ - ومنها: ما استدللّ به أيضاً من أمورٍ ضعيفةٍ واهيةٍ، مثل أنّ عمل القاضي بعلمه تركيةً لنفسه وهي قبيحة! أو أنّ بناء الحدود على المسامحة والدرء ومع حجية علم القاضي يتّسع نطاقها. وما أشبه ذلك ممّا لا حاجة إلى ذكره الجواب عنه لوضوح فساده.

٥ - بعض الأحاديث الواردة في الباب مثل ما يلي:

أ - ما رواه البيهقي في سننه عن رسول الله صلى الله عليه وآله في قضية الملاعنة:
لو كنت راجماً من غير بينة لرجمتها^(٢).

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ١ من أبواب كيفية الحكم ح ٦.

(٢) سنن البيهقي: ج ٧ ص ٤٠٧.

وقد ذكرها في مفتاح الكرامة في أدلة المانعين أيضاً^(١).
ولكن الإنصاف أن القضية مبهمّة. والذي يشهد بعض القرائن به أن رسول
الله ﷺ علم من بعض القرائن أن هذه المرأة كانت كاذبة في دعواها «عدم الفجور»،
ولاسيّاً مع قول ابن عباس في ذيلها:
«تلك المرأة التي أعلنت السوء في الإسلام» فقد كانت منحرفة معروفة مشهورة،
وأنت بولدٍ من غير زوجها وشهدت بعض القرائن الأخرى بفجورها. فمن جميع
ذلك حصل له ﷺ العلم بذلك، فتكلّم ﷺ بهذه المقالة.
وجه الاستدلال بها أنّها تدلّ على حصر طريق ثبوت الرجم بالبيّنة فلا يكفي
العلم مطلقاً.

ويمكن الجواب عنه - مضافاً إلى ضعف سنده لعدم نقله من طرقٍ موثقةٍ عندنا -
أنّه لا مانع من الإلتزام بمضمونه وهو عدم كفاية العلم في باب الرجم. إمّا لأنّه كان
من العلم الحاصل من المبادئ الحدسيّة، لظهور قول ابن عباس في ذلك، وإمّا لأنّ
مطلق العلم - ولو حصل من المبادئ الحسيّة - غير حجّة في خصوص باب الرجم،
فلا يجوز الرجم إلّا بالشهود الأربعة أو الإقارير الأربعة. فلو رأى القاضي رجلاً أو
امراًة تزني فلا يجوز له الرجم أو الجلد، ففي الواقع باب الزنا - أو خصوص الرجم -
مستثنى من مسألة حجّية علم القاضي لمصالح رآها الشارع المقدّس.
والذي يؤيد ذلك، أنّه كثيراً ما يحصل من الإقرار - ولو مرّة واحدة - العلم
بارتكابها أو ارتكابه للفجور وأنّ صاحب الإقرار صادق في مقالته. ومع ذلك
لا يجوز إجراء الحدّ دون الأربع.

وأيّ إنسانٍ لا يحصل له العلم من قول المرأة: طهرني يا أمير المؤمنين! فقال لها:
مما أطهرك؟

(١) مفتاح الكرامة: ج ١٠ ص ٣٧. ورواها في المسالك أيضاً: ج ٢ ص ٣٥٩.

فقلت: إنني زنيت، فقال: لها ذات بعلٍ أنت إذ فعلت ما فعلت أم غير ذلك؟ قالت: بل ذات بعلٍ، إلى آخر ما ورد في الرواية^(١) من عودها بعد وضع حملها وإصرارها على تطهيرها من أمر الزنا، وبكائها من تأخير هذا الأمر مع سلامة عقلها وصحة فكرها.

ولا ينبغي الريب في حصول العلم غالباً في مثل هذه الموارد، ولكن الشارع المقدس لم يعتبر هذا العلم وأطلق وجوب الإقرارات الأربعة. فمن إطلاق هذه الروايات يستفاد عدم الاعتناء بعلم القاضي في خصوص هذا المورد، فهو استثناء من حجية العلم، لمصلحة الستر وغيره.

اللهم إلا أن يقال: إن عدم حجية العلم هنا مقصورٌ على العلم الحاصل من الإقرار أو من البيّنة دون أربع لا مطلقاً، فتأمل.

ب- ما رواه العامة في حديث أم سلمة، قالت: قال ﷺ: فأقضي نحو ما أسمع^(٢).

ومفهومه عدم قضائه بالعلم الحاصل من طرقٍ مختلفة، بل من سماع الإقرار أو سماع شهادة الشهود.

والجواب عنه - مضافاً إلى الكلام في سنده - ما عرفت سابقاً في أمثاله من أنه عامٌّ قابلٌ للتخصيص بأدلة حجية العلم.

ج- ما رواه الشيخ رحمه الله في المبسوط مرسلًا:

وقد روي أنه ليس له أن يحكم بعلمه لما فيه من التهمة^(٣).

وفيه مع الإشكال في سنده بالإرسال، أنه ظاهرٌ في نفي القسم الثالث من العلم،

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ١٦ من أبواب حدّ الزنا ح ١.

(٢) صحيح البخاري: كتاب الأحكام ج ٩ ص ٨٦، باب موعظة الإمام للخصوم.

(٣) المبسوط: كتاب القضاء ج ٨ ص ١٦٦.

وهو الحاصل من المبادئ الحسبية التي تختلف فيها الآراء والأنظار، فإنه هو الذي يوجب الاتهام. وأمّا في موارد الحسّ أو ما يقرب منه فهو قليل جداً وبعيد عن الاتهام.

وفي ختام هذا البحث، نذكر استدلال بعضهم بكلام ابن الجنيّد وحاصله على ما حكاه السيّد في الانتصار:

وجدت الله قد أوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقاً أبطلها فيما بينهم وبين الكفار والمرتدين كالمواريث والمناكحة وأكل الذبائح ووجدنا قد أطلع رسول الله ﷺ على من كان يبطن الكفر ويظهر الإسلام فكان يعلمهم ولم يبيّن أحوالهم لجميع المؤمنين فيمتنعون عن مناكحتهم وأكل ذبائحهم^(١).

فهذا دليل على عدم حجية علم القاضي.

وأجاب عنه السيّد المرتضى في الانتصار بعد نقل مقالته بما حاصله: إنّنا لا نسلّم أنّ الله تعالى أطلع نبيّه على أحوال الكفار والمنافقين وإن استدللّ بقوله تعالى ﴿ولو نشاء لأريناكمهم فلعرفتهم...﴾^(٢).

فالجواب عنه أنّه إنّما يدلّ على قدرة الله تعالى على ذلك لا على وقوعه! ثمّ أجاب ثانياً بأنّه:

لا مانع من أن يكون حكم تحريم المناكحة والموارثة وشبهها مقصوراً على من أظهر كفره دون من أبطنه.

أقول: أمّا الأوّل فهو مبنيٌّ على كون علم النبيّ والأوصياء عليهم السلام مخفياً الأمور من قبيل العلم الإرادي (فلو شاؤوا علموا) لا أنّه من قبيل العلم الفعلي، وفي هذا كلامٌ في محله، ليس هنا موضع بحثه.

(١) أشار إليه في الجواهر: ج ٤٠ ص ٨٧.

(٢) محمّد: ٣٠.

والثاني مبنيٌّ على كون موضوع الحكم خصوص من أظهر الكفر، وهو مخالفٌ لظاهر الإطلاقات الدالة على إناطة الحكم بالكفر والإيمان الواقعيين، الظاهرة في عدم دخالة العلم والجهل والظهور والتبطن فيها، فتأمل.

والأولى في الجواب أن يقال:

أولاً: هذا مبنيٌّ على كون العلم الحاصل من مصادر الغيب ملاكاً للأحكام، وهو غير ثابت بل الثابت خلافه. فلو علم الإنسان من الطرق العادية بأن هذا الرجل كافرٌ أو فاسقٌ أو هذا الطعام حرامٌ أو نجسٌ، يجري عليه أحكامه. أمّا لو حصل هذا العلم له من مصادر الغيب فلا يجري عليه أحكامه.

وبعبارةٍ أخرى مدار التكليف إنما هو على العلم الحاصل من الأسباب العادية، لا من طريق علم الغيب بتعليم إلهيٍّ وشبهه. فلو علم النبي ﷺ أو الإمام عليّ عليه السلام من هذا الطريق بكفر أبي سفيان مثلاً أو فسق فلانٍ، أو قتل فلانٍ بيد فلانٍ لا يترتب عليه أحكامه، وإلا لم يستقر حجرٌ على حجرٍ؛ لعلمهم بمجملته من الغيوب لو لم نقل بكلاهما - بإذن الله تبارك وتعالى.

وبهذا نجيب على الإشكال المعروف بأن عليّاً عليه السلام كان يعلم أنه لو ذهب إلى المسجد لضربه ابن ملجم، أو أن الحسن عليه السلام كان يعلم أن ماء الكوز مخلوطٌ بالسّم، إلى غير ذلك من أشباهه - مع ما ورد في الأخبار عن علمهم ﷺ بكثيرٍ من قبيل هذه الأمور^(١).

فنقول: حرمة إلقاء النفس في التهلكة إنما هي فيما علم من الطرق العادية، أمّا إذا

(١) أضف إلى ذلك أنّ مسألة علم الإمام الحسين الشهيد عليه السلام بكثيرٍ من قضايا كربلاء أو جميعها هي مسألة أخرى؛ لأنّه لو كان يعلم ذلك من الطرق العادية أيضاً، وجب عليه الذهاب إليه وتضحية نفسه الشريفة لما هو أهمّ كحفظ الإسلام ونجاته من أيدي بني أميّة، كما في سائر موارد الجهاد الواجبة.

علم من طريق علم الغيب فهو خارجٌ عن مدار التكليف.
وثانياً لو سلّمنا فلا دخل لذلك بمسألة علم القاضي لأنّ العلم بأحوال الكفار
والمنافيين خارجٌ عن بحث القضاء، ولا يمكن أن يقاس أحدهما بالآخر.
وثالثاً لو سلّمنا فلعلّ عدم حجّية العلم في هذه الموارد لما فيه من الحرج الشديد
والعسر الأكيد، فلم يره الشارع المقدّس حجّةً ولا يوجب ذلك التعدي إلى جميع
موارد وأقسام علم القاضي.

وبالجملة المسألة أوضح من أن يستدلّ لها بهذه الأمور.
فظهر من جميع ما ذكرنا بعون الله تعالى وتأييده أنّ الحقّ في المسألة التفصيل بين
أقسام العلم وأنّ علم القاضي حجّةٌ في بعض الموارد دون بعض، فهو حجّةٌ في
خصوص ما يكون مستنداً إلى الحسّ أو ما يقرب منه، دون ما إذا حصل من أسباب
حدسية.

وقد عثرت على كلام للفقيه الماهر صاحب الجواهر رحمته الله كأنه يشير إشارةً لطيفةً
وجيزةً إلى التفصيل الذي اخترناه في المسألة، قال:
ثمّ إنّ الظاهر إرادة الأعم من اليقين والاعتقاد القاطع ولو من تكثير أماراتٍ من
العلم، لكون الجميع من الحكم بالحقّ والعدل والقسط عنده ولغير ذلك ممّا سمعته من
أدلة المسألة. وإن كان هذا الفرد من العلم ممّا يمكن فيه البحث نحو ما ذكرناه في
الشاهد وليت المانع اقتصر عليه^(١).

ومراده من الاعتقاد القاطع هو ما دون اليقين الحسّي من العلم النظري الحاصل
من تراكم الظنون وشبهها المنتهي إلى العلم، والذي اخترناه عدم الدليل على حجّيته،
وإنّ ما أفاده غير كافٍ لإثباته. وقوله: «ليت المانع اقتصر عليه» إشارةً إلى أنّه لو

(١) جواهر الكلام: ج ٤٠ ص ٩٢.

كان المانع عن حجية علم القاضي يقتصر على نفي حجية العلم الحاصل من المبادئ النظرية الحديثة لكان لقوله وجهٌ يعتد به، ولكنه أنكر حجية جميع أنحاءه فوقع في الخطأ، وكلامه موافق إجمالاً لما اخترناه في المقام.

بقي هنا مسائل

الأولى: قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ القول بالتفصيل بين حدود الله وحدود الناس إنّما هو بمعنى كون حدود الناس تحتاج إلى المدّعي الخاص وهو صاحب الحق، فلا يجوز إجراؤها بدونه كما هو مذكور في أبواب حدّ السرقة والقذف.

وأما إذا كان هناك مدّعيّاً للحقّ وعلم القاضي من طريق الحس أو ما يقاربه بثبوت الحقّ للمدّعي، فلا يبعد وجوب العمل به. وكذا إذا كان هناك حقوق للناس - خارجاً عن دائرة الحدود - كما إذا كان النزاع في الود أو المال أو غير ذلك، وثبت بالقرائن المحسوسة التي يحصل اليقين منها لكلّ أحد عادةً أنّ المال لزيد أو لعمرٍ جاز للحاكم الحكم به، كما تشهد به كثيرٌ من الروايات السابقة؛ فإنّها وردت في أبواب النزاع في الحقوق أو الأموال، فإذن لا يبقى فرقٌ بين الحدود والحقوق، ولا بين حدود الله وحدود الناس؛ لاتّحاد الدليل في البابين وإنّما الفرق في أنّ الأولى لا تحتاج إقامتها إلى شيءٍ والثانية تتوقّف على المدّعي الخاص.

الثانية: قد يستثنى من القول بعدم الحجية أمورٌ، قال في المسالك:

إنّ منع من قضاء القاضي بعلمه استثنى صوراً:

منها: تزكية الشهود وجرهم لئلا يلزم الدور والتسلسل. (ومرادُه أنّ تزكية الشاهد لو احتاج إلى شاهدين آخرين ننقل الكلام إليهما، وهكذا، فإمّا أن يعود فيلزم الدور، أو لا يعود فيلزم التسلسل، فلا مناص من عمل القاضي بعلمه في عدالة الشاهد لا محالة.

ومنها: الإقرار في مجلس القضاء وإن لم يسمعه غيره (فإنه يعمل بعلمه فيه).
ومنها: العلم بخطأ الشهود يقيناً أو كذبهم (الحاصل من القرائن المختلفة).
ومنها: تعزيز من أساء أدبه في مجلسه وإن لم يعلم غيره، لأنه من ضرورة إقامة
أبهة القضاء.

ومنها: أن يشهد معه (أي مع القاضي) آخر، فإنه لا يقصر عن شاهد^(١).
وقد حكى ذلك في الجواهر، ثم أورد على الأخير بعدم وضوح دليل الاستثناء مع
كونه من القضاء بالعلم بل وفي بعضها الآخر أيضاً^(٢) وتام الكلام موكول إلى محله
من باب القضاء.

هذا ولو كانت هذه المستثنيات مسلّمة كانت من قبيل الإستثناء المنقطع، فإن
الكلام في حجّية علم القاضي بالواقعة المطروحة في محكمته، مثل القتل، والدين،
والزنا، لا علمه بكلّ شيء يرتبط بقضائه، وإلا لم تنحصر المستثنيات فيما ذكر، فإن
معرفة المتخاصمين، ومعرفة لغتها وكلامها ومحتواها، ومعرفة إجراء الأحكام التي
صدرت منه، وغير ذلك من أشباهه تكون بعلم القاضي، أو أحد طرقها هو علم
القاضي، فإذا رأى إجراء الحدّ على المجرم بالقطع أو الضرب (وعدد الجلد) أو رأى
المتخاصمين في المجلس الثاني بعد المجلس الأوّل، أو عرف أبناء زيدٍ وورثته، يعمل
بها بلا إشكال.

هذا وقد عرفت ممّا سبق أنّ هناك بعض المستثنيات مثل ما مرّ من أنّه لو حصل
العلم للقاضي من الإقرار بالزنا وأشباهه (من أوّل مرّة أو الثّاني أو الثّالث) وكذا من
قول شاهدٍ واحدٍ، أو اثنين أو ثلاثة، يبعد جواز إجراء حدّ المحسن والمحسنة أو الجلد،
إمّا لعدم اعتبار العلم في هذا المجال مطلقاً (وكأنّ الشارع أراد الستر عليهم) وإمّا

(١) المسالك: كتاب القضاء ج ٢ ص ٣٥٩.

(٢) جواهر الكلام: ج ٤٠ ص ٩٢.

لعدم اعتبار العلم الحاصل من خصوص هذه المقدمات، فتدبر جيداً.
الثالثة: لو قلنا بحجية علمه من أيّ طريق حصل، كفى الركون إلى الأسباب
الموجبة للظنّ إذا حصل من اجتماعها اليقين؛ مثل كثير ممّا شاع في عصرنا من قبيل
أنّ الجرح الحادث في بدن المقتول يتحقق من نوع السلاح الذي كان عند المتهم
بالقتل بشهادة أهل الخبرة، أم لا.

ومثل الآثار الموجودة من أنواع الخدش على بدن الطرفين يدلّ على وقوع
مشاجرة بينهما، وكذا إذا قدّ قيصه من قبل أو دبر كما في قصّة يوسف عليه السلام. ومثل كون
القاتل ممّن له السوابق السيئة وعدم كونه من أهل الإيمان. ومثل ابداء الأجوبة
المتناقضة في مقابل الأسئلة. ومثل انقلاب حاله عند مشاهدة آثار الجرم والجناية.
ومثل شهادة صبيٍّ ومثل ممّن لا يقبل شهادته، وكذا الشيع في المجتمع أو شهادة
الفسّاق المتحرّزين عن الكذب. ومثل بعض الأفلام والأشرطة ممّا لا يحصل من
شيء منها اليقين لإمكان الدسّ فيها ولكن بعد ضمّها إلى غيرها من القرائن يحصل
اليقين منها. ومثل الآثار الموجودة من خطوط اصابع السارق أو شعره أو غير ذلك
في محلّ السرقة. ومثل ما يعلم بسبب مشابهة دم الولد لدم مدّعي الأبوة. ومثل ما هو
معروف في زماننا من بعض الأجهزة التي تميز الكاذب من الصادق، لما يحصل في
الجهاز العصبي من حدوث التغيرات عند التكلّم بالصدق أو الكذب.

فهذه عشرة أنواع ممّا يوجب الظنّ وقد يحصل من اجتماعها أو اثنين أو ثلاثة أو
أكثر منها العلم الحدسي للقاضي، بل قد يحصل العلم من واحدٍ منها وإن كان بعيداً
بالنسبة إلى أقوال الخبراء الذين قد يختلفون في شيء واحدٍ وكلّ واحد يدّعي
استناده إلى وسائله وأجهزته.

وعلى كلّ حال فالعلم الحاصل من تراكم هذه الأمور الظنيّة أحياناً وأمثالها كافٍ
عند القائل بحجية علم القاضي على الإطلاق، وغير كافٍ عندنا ولو بلغ ما بلغ، إلّا

أن تكون من قبيل المبادئ القريبة من الحسّ التي يحصل القطع منها لكلّ أحد رآها غالباً.

والذي يسهّل الخطب في هذه الموارد أنّ القاضي كثيراً ما يأخذ الإقرار من المتهم من هذه الطرق أعني كثيراً ما يقرّ المتهم على نفسه بالجرم عند مواجهته بهذه القرائن كما حكى عن بعض قضايأ أمير المؤمنين عليه السلام.

ولابدّ أن يكون القضاة خبراء بهذه الأمور، يستكشفون الحقائق من طرقها، وبعد العلم الحاصل من المبادئ الحدسيّة لا يقنعون به ولا بما هو ظاهر في بادئ الأمر، فقد يكون المتهم من إخوان الشياطين ويظهر الباطل في لباس الحقّ، والحقّ في لباس الباطل، فيجتهدون لكشف الحال وتطبيقه على الموازين الشرعية.

ولهذا نرى بعض القضاة في عصر أمير المؤمنين عليه السلام كانوا يحكمون بما يبدو لهم في بادئ الأمر وكان عليه السلام - كما في روايات أبواب القضاء - يردهم عن قضائهم بما يظهر له عند الفحص والتدقيق وكشف الحال بقوة الابتكار.

الرابعة: قد مرّت الإشارة إلى أنّ إحقاق حقوق الناس يتوقّف على مطالبة صاحب الحقّ، ونزידك علماً هنا ليكمل شرح ما ذكره عليه السلام في تحرير الوسيلة في ذيل المسألة بقوله:

ولا يتوقّف (أي إقامة حدود الله) على مطالبة أحد، وأمّا حقوق الناس فتتوقّف إقامتها على المطالبة حدّاً كان أو تعزيراً، فع المطالبة له العلم بعلمه.

أقول: هذه المسألة معروفة بين الأصحاب، بل قد ادّعى عدم الخلاف فيها وقد أوردها في الجواهر تبعاً للشرائع في المسألة الخامسة من المسائل العشر التي أوردها في ذيل أحكام حدّ الزنا^(١).

(١) جواهر الكلام: ج ٤١ ص ٣٦٦.

والكلام فيها تارةً من حيث الكبرى وأخرى من حيث الصغرى :
 أمّا الأوّل فيدلّ عليه أوّلاً أنّه موافقٌ للقاعدة، وهي عدم نفوذ القضاء إلّا ما ثبت
 بالدليل، فما لم يطالب ذو الحقّ لم ينفذ حكم القاضي.
 وثانياً: كونه موافقاً لكلمات الأصحاب كما قال في الرياض: «لا خلاف فيها
 ظاهراً ولا إشكال»^(١).

وثالثاً تدلّ عليه رواياتٌ متعدّدة:

١ - صحيحة الفضيل عن أبي عبد الله عليه السلام :

من أقرّ على نفسه عند الإمام بحقٍّ من حقوق المسلمين فليس على الإمام أن يقيم
 عليه الحدّ الذي أقرّ به عنده حتّى يحضر صاحب حقّ الحدّ أو وليّه وطلبه بحقه^(٢).
 كذا في الوسائل، لكن في الرياض: «حتّى يحضر صاحب الحدّ أو وليّه ويطلب
 حقه» وهو اصحّ كما لا يخفى^(٣).

٢ - في صحيحة أخرى له عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً قال :

ومن أقرّ على نفسه عند الإمام بحقّ حدٍّ (بحدٍّ) من حدود الله في حقوق المسلمين،
 فليس على الإمام أن يقيم عليه الحدّ الذي أقرّ به عنده، حتّى يحضر صاحب الحقّ أو
 وليّه فيطالب بحقه... - ثمّ ذكر بعض مصاديقه فقال -: أمّا حقوق المسلمين فإذا أقرّ
 على نفسه عند الإمام بفرية لم يحده حتّى يحضر صاحب الفرية أو وليّه، وإذا أقرّ بقتل
 رجلٍ لم يقبله حتّى يحضر أولياء المقتول فيطالبوا بدم صاحبه^(٤).
 وهما صريحتان في المطلوب، ولكن الظاهر أنّهما رواية واحدة والأولى قطعة من

(١) الرياض: ج ٢ ص ٤٧٣، المسألة الثالثة من لواحق باب الزنا.

(٢) الوسائل: ج ١٨ ب ٣٢ من أبواب مقدّمات الحدود ح ٢.

(٣) الرياض: ج ٢ ص ٤٧٣ المسألة الثالثة من لواحق باب الزنا.

(٤) الوسائل: ج ١٨ ب ٣٢ من أبواب مقدّمات الحدود ح ١.

الثانية؛ لاتّحاد المضمون واللفظ والسند.

٣ - ما عن حسين بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول :

الواجب على الإمام إذا نظر إلى رجل يزني أو يشرب الخمر، أن يقيم عليه الحدّ، ولا يحتاج إلى بينة مع نظره، لأنّه أمين الله في خلقه، وإذا نظر إلى رجل يسرق عليه أن يزره وينهاه ويمضي ويدعه، قلت : وكيف ذلك ؟ قال : لأنّ الحقّ إذا كان لله فالواجب على الإمام إقامته، وإذا كان للناس فهو للناس ^(١).

٤ - ما ورد في باب القذف عن عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام :

في رجل قال للرجل يا بن الفاعلة ! يعني الزنا، فقال : إن كانت أمّه حيّةً شاهدةً ثمّ جاءت تطلب حقّها، ضرب ثمانين جلدةً وإن كانت غائبةً انتظر بها حتى تقدّم وتطلب حقّها، وإن كانت قد ماتت ولم يعلم منها لا خير، ضرب المفترى عليها الحدّ ثمانين جلدةً ^(٢).

والظاهر كونها صحيحةً ولكنّها منحصرةٌ بباب القذف، ولكن إلغاء الخصوصية منها قريبٌ. أضف إلى ذلك كلّهُ أنّ سيرة العقلاء أيضاً على ذلك ولم يردع عنها الشارع المقدّس، فتأمّل.

فالمسألة من ناحية الكبرى ممّا لا ريب فيه، وأمّا الصغرى فلا إشكال في أنّ القذف وما أشبهه من حقوق الناس، وأمّا مسألة شرب الخمر وأشباهه من حقّ الله ولكن بعض الموارد لا يخلو عن شبهةٍ، منها «الزنا بذات البعل» و «السرقعة».

أمّا الأوّل فقد يتصوّر كونه من حقوق الناس أو ذات جهتين جهةٍ يكون من حقّ الله، ومن أخرى من حقّ الناس، فلذا نواجه رواياتٍ كثيرةً تدلّ على جواز النظر

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ٣٢ من أبواب مقدمات الحدود ح ٣.

(٢) نفس المصدر: ب ٦ من أبواب حدّ القذف ح ١.

إلى المرأة الأجنبية عند إرادة النكاح، وقد علّل بأنّه مستام، أو أنّه يشترطها بأعلى الثمن، فانظر الوسائل، الباب ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح فقد ورد فيه ثلاثة عشر حديثاً أكثرها تدلّ على ما ذكرنا.

وهي تدلّ على كون الزنا بذات البعل ممّا يكون سبباً لاغتصاب حقّ الغير. وأوضح منه التعبير بالأجر في مهر المتعة قال: الله تعالى ﴿فما استمتعتم به منهنّ فاتوهنّ أجورهنّ فريضة﴾^(١) وكذا التعبير «بأنّهنّ مستأجرات» كما في الخبر^(٢) وكذا قوله عليه السلام في مصحّحة زرارة عن الصادق عليه السلام قال: «لا تكون متعة إلّا بأمرين أجلّ مسمّى وأجر مسمّى»^(٣) إلى غير ذلك ممّا يدلّ على هذا المعنى، كلّ ذلك يدلّ على أنّه من قبيل حقّ الناس.

وقد شاع في كلمات الفقهاء - رضوان الله عليهم - التعبير بأنّ المهر ثمن البضع. وقد يستدلّ عليه أيضاً بما رواه أبو شبل قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام:

رجلٌ مسلمٌ فجر بجارية أخيه فما توبته؟ قال: يأتيه ويخبره ويسأله أن يجعله في حلٍّ ولا يعود، قلت: فإن لم يجعله من ذلك في حلٍّ؟ قال: يلقي الله عزّ وجلّ زانياً خائناً^(٤).

أقول: يمكن الإجابة عن الجميع، أمّا عن الأخير فهو ظاهرٌ فإنّه ورد في الأمانة، ولا شكّ أنّ التصرف فيها تصرفٌ في ملك الغير ولا تقاس الحرّة بالأمانة بلا إشكال. أمّا ما ذكر من التعبير بالأجر والأجور والمستأجرات فلا شكّ أنّها تعبيراتٌ مجازية، فلذا لا يجوز إجراء صيغة نكاح المتعة بلفظ الإجارة بل ادّعى الإجماع عليه

(١) النساء (٤): ٢٤.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٤ ب ٤ من أبواب المتعة ح ٢.

(٣) نفس المصدر: ب ١٧ من أبواب المتعة ح ١.

(٤) نفس المصدر: ج ١٨ ب ٤٦ من أبواب حدّ الزنا ح ١.

في محكي المسالك^(١). وهذا يكشف عن كونه تعبيراً مجازياً، وأوضح منه التعبير منه بالاشتراء في روايات النظر عند إرادة العقد، فإنه لا إشكال في عدم معنى للبيع حقيقة في المرأة الحرة، بل هو نوع تشبيه ونوع كناية، وهو إشارة إلى بعض الجهات المشتركة بين البيع والنكاح، من بذل المال في مقابل جواز التصرف وإن لم يكن ثمناً حقيقة، ولا يبعأز ولذا لا يصح عقد النكاح بلفظ البيع والشراء بالإجماع والاتفاق، فلا دلالة في شيء من هذه الأدلة.

هذا ويمكن الاستدلال على عدم كونه من قبيل حق الناس بأمور:

١ - عدم ذكر التحلل أو شيء آخر يدل على كونه من قبيل حقوق الناس في شيء من روايات الباب على كثرتها واشتمالها على كثير من الأمور الجزئية والفروع الخاصة، ولذا لم يفت به أحد فيما نعلم.

وكيف يمكن عدم ذكر هذا المعنى المهم في شيء من الروايات؟ وكيف يمكن ان يخفى على جميع أساتذة الفن؟ بل يمكن أن يقال: إن كثيراً منها من قبيل الإطلاق في مقام البيان مع عدم ذكر شيء غير الجلد والرجم فيها مع كون الزنا بذات البعل. ٢ - قد ورد في بعض الموارد جواز عفو الحاكم الشرعي عن الزاني والزانية حتى إذا كانا محصنين، كما إذا كان بالإقرار، أو شبه ذلك مما مر في محله، مع أنه لو كان حق الناس فيه ثابتاً، لما جاز للحاكم العفو عنه.

٣ - مما يؤيد المطلوب أنه لو بني على التحلل من البعل في هذه الموارد لحصل فساد عظيم بين الناس، وربما ينجر إلى إهراق الدماء وإتلاف النفوس والمفاسد الكثيرة في المجتمع، لوجود موارد عديدة من هذا الأمر - مع الأسف - في بعض البلاد.

(١) جواهر الكلام: ج ٢٩ ص ١٤٢.

أضف إلى ذلك أنه كيف يمكن التحلل؟ إذا كان بأمرٍ مالي فكيف يمكن هذا؟ أو بأمرٍ آخر فما هو ذلك؟ والحاصل أنه لا ينبغي الشك في عدم عدّ هذا من حقوق الناس وعدم الفتوى به من أحدٍ، والله العالم.

وأما مسألة السرقة، فهل هي من حقّ الله تعالى؟ أو من حقّ الناس؟ أو فيها شائبة الأمرين؟ ولا بدّ من ملاحظة كلمات الفقهاء الأعلام أولاً.

قال في السرائر:

«الحقوق على ثلاثة أضرب:

حقّ لله محضٌ، وحقّ لآدمي محضٌ، وحقّ لله ويتعلّق بحقّ الآدميين، فأما حقوق الله المحضة فكحدّ الزنا والشرب، فإنّه يقيمه الإمام من غير مطالبة آدمي.

فأما حقوق الآدميين المحضة المختصة بهم، فلا يطالب بها الإمام إلّا بعد مطالبتهم إيّاه باستيفائها.

فأما الحقّ الذي لله ويتعلّق به حقّ الآدمي فلا يطالب به أيضاً ولا يستوفيه إلّا بعد المطالبة من الآدمي، وهو حدّ السارق، فمتى لم يرفعه إليه ويطالب بماله لا يجوز للحاكم إقامة الحدّ عليه بالقطع، فعلى هذا التحرير إذا قامت عليه البينة بأنّه سرق نصاباً من حرزٍ لغائبٍ، وليس للغائب وكيلٌ يطالب بذلك، لم يقطع، حتّى يحضر الغائب ويطالب.

فأما إذا قامت عليه البينة أو أقرّ بأنّه قد زنى بأمة غائبٍ فإنّ الحاكم يقيم عليه الحدّ ولا ينتظر مطالبة آدمي، لأنّه الحقّ لله تعالى محضاً»^(١).

فيظهر من كلامه أنّ السرقة ممّا يكون فيه جهتان، وحيث أنّ النتيجة تابعة للمقيّد بالقيّد فيكون إجراء الحدّ فيه منوطاً بمطالبة صاحب المال، بل ادّعى في الجواهر أنّ

(١) سلسلة النبايع الفقهية: كتاب الحدود ج ٢٣ ص ٢٦٢.

الحكم فيه معتضدٌ بفتاوي الأصحاب^(١) وظاهره كون الحكم مشهوراً على الأقل. ولكن قد حكي الخلاف فيه في الجملة عن الخلاف والمبسوط، أنه يقطع إذا ثبت بالإقرار (ولم يكن هناك مطالبة)^(٢).

هذا ولكن ظاهر النصوص متفاوت: ففي خبر الحسين بن خالد الذي مرَّ آنفاً أنَّ الإمام «إذا نظر إلى رجل يسرق عليه أن يزره وينهاه ويمضي ويدعه» معللاً بأنَّ الحقَّ «إذا كان للناس فهو للناس»^(٣).

ولكن في إحدى صحيحتي الفضيل عن الصادق عليه السلام قال:

... إذا أقرَّ على نفسه عند الإمام بسرقة، قطعه فهذا من حقوق الله، وإذا أقرَّ على نفسه أنه شرب خمرًا حدَّه فهذا من حقوق الله...^(٤).

ثمَّ ذكر في ذيل الرواية أنَّ الفرية وكذا القتل من حقوق المسلمين. والظاهر أنَّ الصحيحة غير معمولٍ بها، وأنَّ خبر الحسين منجبرٌ بعمل الأصحاب، مضافاً إلى درء الحدود بالشبهات، وهذا من مصاديقه الواضحة.

وأما حمل خبر الحسين على الاشتغال ببعض مقدمات السرقة دون وقوعها، فينافي التعليل الوارد في ذيله بأنَّ الحقَّ إذا كان لله فلا يتوقَّف على المطالبة وإذا كان للناس توقَّف عليها. هذا على فرض عدم كون صحيحة الفضيل مهجورةً، وقد عرفت أنَّها مهجورةٌ فلا يمكن العمل بها.

هذا كله مضافاً إلى أنَّ هناك رواياتٌ تدلُّ على جواز عفو صاحب المال عن السارق قبل رفعه إلى الحاكم الشرعي وعدم جوازه بعد رفعه إليه.

(١) جواهر الكلام: ج ٤١ ص ٥٥١.

(٢) نفس المصدر: ص ٥٥٠.

(٣) الوسائل: ج ١٨ ب ٣٢ من أبواب مقدمات الحدود ح ٣.

(٤) نفس المصدر: ح ١.

منها: قصة سرقة رداء صفوان بن أشميه في زمن رسول الله ﷺ وأنه بعد ما رفع اللص إليه ﷺ قال صفوان: «أنا أهبه له، فقال رسول الله ﷺ فهلاً كان هذا قبل أن ترفعه إلي...»^(١).

ومنها: ما عن سماعة بن مهران عن أبي عبد الله عليه السلام: «من أخذ سارقاً فعفى عنه فذلك له فإذا رفع إلى الإمام قطعه...»^(٢). ويستفاد من هذا الحكم أنه من حقوق الناس، وإن كان فيه شائبة حقوق الله أيضاً. إلى هنا تم الكلام في مسألة علم القاضي وبعض ما يتفرع عليها والحمد لله أولاً وآخراً.

* * *

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ١٧ من أبواب مقدمات الحدود ح ٢.

(٢) نفس المصدر: ح ٣.



ضمان العاقلة وفلسفتها

ضمان العاقلة في قتل الخطأ

تمهيد

من وظائف العلماء والفقهاء، حراسة الأحكام الفرعية والمسائل الفقهية الإسلامية.

ومن هنا فإنّ دروس الفقه في الحوزات العلمية وخصوصاً في مرحلة البحث العالي، أي درس الخارج - مبتنية على هذا الأساس، فالفقهاء والطلاب المجتمعون في هذه الدروس يتناولون بالبحث والتحقيق كلّاً من مسائل الفقه الكلاسيكية والمسائل المستحدثة، واستنباط أحكامها الشرعية.

ومن جملة هذه الدروس المباركة، بحث خارج الفقه للمرجع الجليل المجدّد سماحة آية الله العظمى مكارم الشيرازي - مد ظله العالي - الذي ينعقد في صالة المسجد الأعظم قم المقدّسة بحضور جمع غفير من محققي وفضلاء الحوزة العلمية. ومنهج سماحة الاستاذ في دروسه وأبحاثه هو أنّه يبيّن الشبهات المطروحة الحديثة بشكل واضح ويجيب عنها، مضافاً إلى دراسة المسائل الفقهية .

ومن جملة تلك الشبهات التي عالجها سماحته مسألة ضمان العاقلة، حيث انه عندما انتهى إليها بحثه استجلى باستدلال متين ورائع.

ولما كانت هذه المسألة قد طرحت في بعض الصحف والمجلات كاستفهام على الأحكام الفقهية الإسلامية، قررنا تنظيم هذه المجموعة من دروس الاستاذ المعظم، نضعها بين أيدي قراءنا الأعزّاء.

ربّنا تقبل منّا إنّك أنت السميع العلم.

أبو القاسم عليان نژادي

أقسام القتل

أحد الأحكام الإسلامية المطروحة في مبحث الديّات هو جزاء عقوبة قتل الإنسان البريء.

والقتل في الإسلام على ثلاثة أقسام: قتل العمد، شبه العمد، الخطأ المحض، فإن قتل شخص شخصاً آخر متعمداً - أي ضربه بآلة قاتلة غالباً، أو ضربه بقصد قتله وإن لم تكن بآلة غير قاتلة - فعقابه القصاص ولأولياء القتيل الاقتصاص منه. وإذا كان القتل شبه عمد - أي ضربه باداة ليست قاتلة غالباً وبدون قصد الاماتة، فمات المضروب إتفاقاً، فهنا يلزم القاتل بدفع دية المقتول من ماله الخاص. وإذا كان القتل خطأ محضاً - أي أنّ القاتل لم يقصد القتل بل ولم يستهدف المقتول وإنما استهدف شيئاً آخر فأصاب المقتول إتفاقاً فقتله كما لو استهدف طيراً في الهواء فأصاب رجلاً فقتله - فحكمه الدّية ولكن الدّية، هنا تؤخذ من مال عاقلة القاتل^(١) أي أنّ الدّية توزّع على أقرباء القاتل الرجال من أبيه بحسب مكنتهم، فيدفعون الدّية بأنفسهم إلى أولياء الدّم، أو يتدخل الحاكم الشرعي في ذلك إذا ما اختلف أولياء الدّم مع عاقلة القاتل.

ولقد استشكل بعض في هذا الحكم الإسلامي، وأنه لماذا يجب على العاقلة تحمل

(١) لمزيد من الاطلاع حول أقسام القتل وأحكامه وفروعه راجع تحرير الوسيلة للإمام الخميني رحمته الله كتاب الديّات: المسألة ٢-٧، أو كتاب جواهر الكلام: ج ٤٣ ص ٣ فما بعدها.

مسؤولية ذنب ارتكبه غيرهم؟ وإنّ هذه المسألة مخالفة لحكم العقل القاضي بتحمّل الفرد عاقبة جريمته هو لا جريمة الآخرين! بل إنّ هذا الحكم لا ينسجم مع آيات القرآن الكريم، ومن جملتها الآية ١٦٤ من سورة الأنعام والتي جاء فيها: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وُزْرَ أُخْرَىٰ﴾^(١).

وعليه فمسألة ضمان العاقلة، ودفع ثمن الدّم من قبلهم نيابة عن القاتل، لا تنسجم حكم العقل ومضامين القرآن الكريم. ولتوضيح الإجابة عن هذا الإشكال، لابدّ من التطرّق الى البحوث العشرة التالية.

- ١ - آراء فقهاء الإسلام حول ضمان العاقلة
 - ٢ - ضمان العاقلة في الروايات الإسلامية - السّنية والشيعة.
 - ٣ - سبب تسمية العاقلة بهذا الاسم.
 - ٤ - هل يمكن الوقوف على حكمة الأحكام الشرعية؟ وإذا كان الجواب بالاجاب، فهل هذا العمل جائز؟
 - ٥ - فائدة معرفة فلسفة الأحكام.
 - ٦ - فلسفة الأحكام لها جهة نوعية لا شخصية.
 - ٧ - العاقلة، تأمين عائلي (ضمان متقابل).
 - ٨ - وجود العاقلة بأشكال أخرى في المجتمع.
 - ٩ - في أي صورة تضمن العاقلة الدّية؟
 - ١٠ - خلاصة والبحث وحصيلته.
- * * *

(١) وقد تكررت هذه الآية الشريفة في سور أخرى كسورة الاسراء: الآية ١٥؛ وسورة فاطر: الآية ١٨؛ وسورة الزمر: الآية ٧؛ وسورة النجم: الآية ٣٨.

١ - آراء فقهاء الإسلام في ضمان العاقلة

أ - يقول الشيخ الطوسي رحمته الله وهو من كبار فقهاء وعلماء الشيعة في كتابه القيم «الخلاف» دية قتل الخطأ على العاقلة وبه قال جميع الفقهاء؛ وقال الأصم ^(١) أنه يلزم القاتل دون العاقلة؛ قال ابن المنذر: وبه قالت الخوارج. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم وأيضاً إجماع الأمة والأصم لا يعتد به ^(٢).

ب - يقول ابن قدامة وهو من فقهاء أهل السنة في كتابه «المغني» وهو من الكتب الفقهية السنية المفصلة: «ولانعلم بين أهل العلم خلافاً في أن دية الخطأ على العاقلة» ثم نقل عن ابن المنذر إجماع أهل العلم على ذلك ^(٣).

والعجيب، أن ابن قدامة لم ينقل خلافاً عن أحد في المسألة حتى عن الأصم والخوارج!

ج - يقول الشيخ محمد حسن النجفي «رضوان الله عليه» في كتابه النفيس «جواهر الكلام»: «وعلى كل حال فهي على العاقلة بلا خلاف أجده بيننا، بل وبين غيرنا فيه كما اعترف به بعضهم إلا من الأصم منهم الذي لا يعتد بخلافه، وكذا الخوارج، بل عن الخلاف دعوى إجماع الأمة عليه!» ^(٤).

(١) اسمه «عقبة بن عبد الله» توفي تقريباً في سنة (٢٠٠ هـ ق) وكان معاصراً للامام أبي عبد الله الصادق عليه السلام.

(٢) الخلاف: كتاب الديات المسألة ٩٦، وقد ذكر الشيخ رحمته الله في هذا الكتاب القيم، المسائل المختلف فيها بين الشيعة والسنة، ولكن وكما تبين لك أن هذه المسألة لا خلاف فيها يعتد به، فإن مخالفة الخوارج لا يُعتد بها، ومخالفة رجل باسم الأصم لا تقدر في الإجماع.

(٣) المغني: ج ٩ ص ٤٩٨.

(٤) جواهر الكلام: ج ٤٣ ص ٢٥.

د - وذكر المرحوم المحقق المتتبع العاملي «رضوان الله عليه» صاحب كتاب «مفتاح الكرامة» قال: «وهي على العاقلة لا يضمن القاتل منها شيئاً أجمعاً معلوماً وأخباراً متواترة وباجماع الأمة وخلاف الاصم لا يعتد به كما في الخلاف وبلا خلاف إلا من الاصم كما في الغنية، ومراده نفي الخلاف بين المسلمين»^(١).

ومن مجموع ما ذكر نقلاً عن علماء الإسلام سنة وشيعة، نستنتج أن هذه المسألة اتفاقية عند علماء الإسلام واجماعية، ولم يخالف فيها أحد من فقهاء الشيعة أو السنة إلا القليل ممن لا يعتد بخلافه^(٢).

(١) مفتاح الكرامة: ج ١٠ ص ٢٦١.

(٢) مضافاً إلى هذه الكتب الأربعة، فإنّ هناك (٢٦) كتاب تذهب إلى نفس الحكم وهي:

- ١- رياض المسائل: ج ٢ ص ٥٣٠؛ ٢- الغنية: ص ٢٥٠ (نقلاً عن سلسلة الينايع: ج ٢٤)؛
- ٣- المبسوط: ص ٢٩٢ (نقلاً عن سلسلة الينايع: ج ٤٠)؛ ٤- المجموع: ج ٢٠ ص ٢٩٤ (وهذه الكتب الأربعة تدعي الإجماع في المسألة)؛ ٥- نكت النهاية: (نقلاً عن الجوامع الفقهية: ص ٤٠٢)؛ ٦- مختلف الشيعة: ص ٤٠٣؛ ٧- شرح اللمعة: ج ٢ ص ٤٠٣؛ ٨- كشف اللثام: ج ٢ ص ٥٢٨؛ ٩- تلخيص المرام: (نقلاً عن سلسلة الينايع: ج ٤٠ ص ٤٨٤)؛ ١٠- الهداية بالخير (نقلاً عن سلسلة الينايع: ج ٢٤ ص ٣١)؛ ١١- المقنعة (نقلاً عن سلسلة الينايع: ج ٢٤ ص ١٠٩)؛ ١٢- الكافي (نقلاً عن سلسلة الينايع: ج ٢٤ ص ٩٤)؛ ١٣- النهاية (نقلاً عن سلسلة الينايع: ج ٢٤ ص ١٦٨)؛ ١٤- المراسم (نقلاً عن سلسلة الينايع: ج ٢٤ ص ١٤٤)؛ ١٥- المهذب (نقلاً عن سلسلة الينايع: ج ٢٤ ص ١٦٨)؛ ١٦- فقه القرآن (نقلاً عن سلسلة الينايع: ج ٢٤ ص ٢٢٦)؛ ١٧- الوسيلة (نقلاً عن سلسلة الينايع: ج ٢٤ ص ٢٦٥)؛ ١٨- أصباح الشيعة (نقلاً عن سلسلة الينايع: ج ٢٤ ص ٢٨٩)؛ ١٩- السرائر (نقلاً عن سلسلة الينايع: ج ٢٥ ص ٣٠٧)؛ ٢٠- شرايع الإسلام (نقلاً عن سلسلة الينايع: ج ٢٥ ص ٣٩٢)؛ ٢١- المختصر النافع (نقلاً عن سلسلة الينايع: ج ٢٥ ص ٤٧٣)؛ ٢٢- الجامع للشرايع (نقلاً عن سلسلة الينايع: ج ٢٥ ص ٤٩٠)؛ ٢٣- قواعد الأحكام (نقلاً عن سلسلة الينايع: ج ٢٥ ص ٥٩٩)؛ ٢٤- اللمعة الدمشقية (نقلاً عن سلسلة الينايع: ج ٢٥ ص ٦٤٨)؛ ٢٥- تبصرة المتعلمين (نقلاً عن سلسلة الينايع: ج ٤٠ ص ٤١٧)؛ ٢٦- إرشاد الأذهان (نقلاً عن سلسلة الينايع: ج ٤٠ ص ٤٤٥).

وعليه فلا إشكال من وجهة نظر فقهاء الإسلام في هذا الحكم.

* * *

٢ - ضمان العاقلة حسب الروايات الفقهية

ولقد وردت في هذه المسألة روايات كثيرة في كتب الشيعة والسنة؛ حتى ادعى بعض العلماء^(١) أنها متواترة^(٢).

وهذه الروايات تنقسم إلى طائفتين:

- ١ - الروايات التي تدلّ صراحة على أنّ دية قتل الخطأ المحض، على العاقلة.
- ٢ - الروايات التي تذكر جزئيات مسألة العاقلة، وهي تدل على بحثنا بشكل غير مباشر.

ونشير هنا إلى خمس روايات من كل طائفة.

الطائفة الأولى (الروايات الصريحة):

- ١ - روى سلمة بن كهيل - من خواص أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام - قال: «أُتي أمير المؤمنين عليه السلام برجل قد قتل رجلاً خطأ... فان كان رجل منهم يرثه له سهم في الكتاب لا يحجبه عن ميراثه أحد من قرابته فألزمه الدية، وخذه بها نجوماً في ثلاث سنين...»^(٣).

(١) من جملتهم العاملي؛ صاحب كتاب مفتاح الكرامة، كما تقدّم.

(٢) الرواية المتواترة هي الرواية التي تولد اليقين بصورها عن المعصوم عليه السلام، وباعتبار آخر، إذا كانت الأحاديث الواردة في مسألة معينة كثيرة إلى درجة تبعث على الاطمئنان بصورها عن المعصوم عليه السلام فهي متواترة.

(٣) الوسائل: ج ١٩، أبواب العاقلة، الباب ٢، الحديث ١.

٢ - روى صاحب كتاب الجعفریات عن علي عليه السلام قال: «في النفس الدية ... وإذا كان خطأ جعلت الدية ... على العاقلة»^(١).

٣ - روى صاحب كتاب «دعائم الإسلام» عن الإمام الصادق عليه السلام عن آبائه عليه السلام: «إن أمير المؤمنين عليه السلام قضى في قتل الخطأ بالدية على العاقلة، وقال: تؤدى في ثلاث سنين، في كل سنة ثلث»^(٢).

٤ - وروى أيضاً في رواية أخرى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «ليس على العاقلة دية العمد، وإنما عليهم دية الخطأ»^(٣).

٥ - يقول الشافعي وهو أحد الأئمة الأربعة عند أهل العامة: وجدنا عاماً في أهل العلم وهي: «أن رسول الله ﷺ قضى في جناية الحر المسلم على الحر خطأ بمائة من الإبل على عاقلة الجاني»^(٤).

والحاصل، إن هذه الروايات الخمس - وهي جزء من كثير - صريحة في الدلالة على أن دية قتل الخطأ المحض على العاقلة.

الطائفة الثانية (وهي الروايات الدالة بشكل غير مباشر):

١ - روى أبو بصير - وهو أحد أصحاب الإمام الباقر عليه السلام - عن الباقر عليه السلام قال: «لا تضمن العاقلة عمداً ولا إقراراً ولا صلحاً»^(٥).

٢ - روى أبو مريم عن الباقر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام أن لا يُحمل على

(١) مستدرک الوسائل: ج ١٨، أبواب ديات النفس، الباب ٢، الحديث ١.

(٢) نفس المصدر.

(٣) مستدرک الوسائل: ج ١٨، أبواب العاقلة، الباب ٣، الحديث ٤.

(٤) السنن الكبرى، المجلد ٨، ص ١٠٩.

(٥) الوسائل: ج ١٩، أبواب العاقلة، الباب ٣، الحديث ١.

العاقلة إلا الموضحة^(١) فصاعداً^(٢).

٣- روى زيد بن علي بن الحسين عليه السلام عن أجداده أنهم قالوا: «لا تعقل العاقلة إلا ما قامت عليه البيّنة»^(٣).

٤- روى في دعائم الإسلام عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال: «إذا أقرّ الرجل بقتل خطأ وجراحة فعلية الدّية من ماله في ثلاث سنين، فان شهد شهود أن قتله خطأ فقد صدّقه والدّية على عاقلته»^(٤).

٥- روى محمد بن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يجعل جناية المعتوه على عاقلته خطأ كان أو عمداً»^(٥).

وخلاصة ما يستفاد من هذه الروايات الخمسة - وهي نماذج لكثير من الروايات الأخرى - هو أن أصل ضمان العاقلة كان واضحاً عند أصحاب الأئمة عليهم السلام، ولذا نجدهم يسألون عن تفاصيل جزئيات هذه المسألة، فيجيبهم الأئمة عليهم السلام على ذلك. والنتيجة هي إننا نستفيد مطلبين من الروايات العشر السابقة:

- ١- إن العاقلة ضامنة لدية قتل الخطأ المحض.
- ٢- إن ضمان العاقلة مشروط بشروط خاصة وليس مطلقاً، فمثلاً في صورة إقرار القاتل بالقتل، أو صورة المصالحة و... لا تضمن العاقلة الدّية.

* * *

(١) للجناية على أعضاء جسد الإنسان أقسام، أحدها (الموضحة)، وهي التي يظهر فيها العظم بعد فتق اللحم وجلد العظم، لمزيد من الإطلاع راجع تحرير الوسيلة: ج ٢ كتاب الديات، المقصد الثالث من الشجاج والجراح.

(٢) الوسائل: ج ١٩ أبواب العاقلة الباب ٥ ح ١.

(٣) الوسائل: ج ١٩ أبواب العاقلة الباب ٩ ح ١.

(٤) مستدرك الوسائل: ج ١٨ أبواب العاقلة الباب ٦ ح ١.

(٥) الوسائل: ج ١٩ أبواب العاقلة الباب ١١ ح ١.

٣- وجه تسمية العاقلة

ورد في كلمات فقهاء الإسلام الكبار بيان عدة علل لتسمية أقرباء القاتل الرجال لأبيه باسم «العاقلة» منها:

١- يعتقد البعض أنّ كلمة (العاقلة) مأخوذة من (العقل)، والعقل في الأصل بمعنى «المنع»، أي كما أنّ عقل الإنسان يمنعه من ارتكاب المخالفات، فالعاقلة أيضاً تمنع الجاني من تكرار ارتكاب هذا النوع من الخطأ، وتنصحه بالاحتياط والتحفظ، ولذا سميت العاقلة بالعاقلة^(١).

قد يقال: إنّ حكم العاقلة يرتبط بقتل الخطأ، وفي قتل الخطأ كما هو واضح لم يرتكب القاتل ما يخالف الاحتياط، فإنّ الحادثة وقعت صدفة، وعليه فالحكمة المذكورة غير صحيحة هنا، لأنّ القاتل لم يتعمد المخالفة حتى يُلام وينصح بعدم التكرار.

فنقول في الجواب: صحيح أنّ قتل الخطأ المحض يقع صدفةً، ولكن الكثير من المخالفات والجنايات غير العمدية تقع نتيجة لعدم الدقة وعدم الاحتياط، فالفلسفة المذكورة صحيحة، وهي تحدّد من وقوع مثل هذه الجنايات، والمراد منها بالضبط هو دعوة الأفراد للتدبّر والتأني في مثل هذه الموارد.

٢- يقول البعض: إنّ التسمية مأخوذة من «عقال»، وهو ما تربط به الإبل، وذلك أنّ الناس سابقاً في بعض البوادي كانوا يأتون بمائة بعير ويعقلونها عند أولياء دم المقتول خطأً، ومن هنا سمي أقرباء القاتل بالعاقلة^(٢).

٣- ويعتقد البعض الآخر أنّ سبب التسمية بالعاقلة لأنّ أقرباء القاتل يعقلون

(١) ومن جملة من أشار إلى هذا القول من الفقهاء صاحب الجواهر^(رحمته الله) في ج ٤٣ ص ٤١٣.

(٢) أشار الشهيد الثاني في شرح اللمعة: ج ٢ ص ٤٢٠ إلى هذا الرأي.

السنة اللاتين، وذلك لأنهم بدفعهم الدية يمنعون أولياء دم المقتول من توجيه اللوم والشماتة لهم^(١).

٤ - النظرية الرابعة مأخوذة من كلمات بعض الفقهاء واللغويين وهي أن رجلاً في الجاهلية، لو قتل آخر، دافعت قبيلة القاتل عنه، ومنعت قبيلة المقتول من الانتقام، بلا فرق في أن يكون القاتل ظالماً متعمداً أو كان قتله خطأً وصدفة. وعندما جاء الإسلام، ألغى مثل هذا التعصب الجائر^(٢)، وأعلن أن حماية القبيلة لأفرادها حسن، ولكن ليس مطلقاً، وإنما يحق لهم حماية القاتل فيما لو كان القتل خطأً محضاً، وذلك عن طريق دفع دية المقتول.

وعليه، سميت العاقلة عاقلة لأنها تمنع قبيلة المقتول من الانتقام الجائر. وينبغي الالتفات إلى هذه التكتة، وهي أنه في بحث التسمية وبيان عللها، لا يشترط أن يكون هناك ارتباط تامّ بينها كالإرتباط الحاصل بين العلة والمعلول، أي إرتباطاً حقيقياً تكوينياً، بل يكفي أن يكون الارتباط معقولاً. (تأملوا جيداً).

* * *

٤ - هل يمكن الوقوف على فلسفة الأحكام؟

إن علم الإنسان محدود، ويشهد له قوله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٣).

(١) أشار الشهيد الثاني رحمته الله، في شرح اللمعة: ج ٢ ص ٤٢٠ إلى هذا الرأي أيضاً.

(٢) لقد أقرّ الإسلام كثير من الطقوس والعادات الجارية في الجاهلية بعد تهذيبها وإصلاحها، فمثلاً كان العرب يعتقدون بشؤم المرأة، فاستفاد الإسلام من هذا الاعتقاد وقال: أن شؤم المرأة إنما هو لأجل مهرها العالي، أمّا لو كان مهرها قليلاً فأنّها مصدر للبركة والخير وليس الشؤم والنحس، وبحث العاقلة طبقاً للنظرية الرابعة من هذا القبيل. راجع الوسائل: ج ١٥ أبواب المهور، الباب ٥.

(٣) الاسراء: ٨٥.

والرواية الشريفة «لا شيء أبعد عن عقول الرجال من دين الله»^(١) تدل على أن عقله أيضاً محدود. وهل يمكن بهذا العلم والعقل المحدودين درك فلسفة الأحكام الإلهية؟ وعلى فرض إمكان ذلك، هل يجوز لنا أن نخطو في هذا الوادي؟ للإجابة عن هذا السؤال لابد من مراجعة القرآن الكريم، والروايات، وسيرة المعصومين عليهم السلام، ومن خلال مراجعة القرآن والسنة يمكننا استنباط دليلين على الجواز، وهما:

١ - لقد أشار القرآن والروايات الإسلامية إلى فلسفة بعض الأحكام الشرعية، فمثلاً نجد أن القرآن الكريم يرى أن فلسفة الصلاة هي تنزيه المصلي عن الفحشاء والمنكر^(٢) وأن حكمة الصوم هي الوصول إلى تقوى الله^(٣)، وأن علة تشريع الزكاة تطهير وتزكية معطي الزكاة^(٤)، وبيان كل واحدة من هذه العلل يحتاج إلى إيضاح وتفصيل، وفي الروايات بيان أوسع لفلسفة بعض الأحكام، حتى صنف كتب في هذا المجال^(٥)، وهذا بمثابة ضوء أخضر لجواز الدخول في هذا المضار.

٢ - الدليل الثاني هو سيرة المعصومين عليهم السلام، فعندما يسأل الإمام عن علل الأحكام، نجد أنه لا يمتنع عن بيانها، فلو أن هذا الأمر كان محظوراً لما أقدم عليه الأئمة عليهم السلام، وسيرتهم حجة. وبناءً على هذين الدليلين، يحق لنا أن نبحث عن فلسفة الأحكام الشرعية، ويمكن الوصول إلى حكمتها.

(١) لم نجد هذه الرواية في المجامع الروائية، ولكن الشيخ الأعظم رحمته الله ذكرها في فرائد الأصول: ج ١ ص ٢١٨ و ٢٥٥.

(٢) العنكبوت: ٤٥.

(٣) البقرة: ١٨٣.

(٤) التوبة: ١٠٣.

(٥) من بينها كتاب علل الشرائع للمرحوم الصدوق - رحمه الله عليه - وقد اختص لبيان علل الأحكام، وفي الوسائل بعض الإشارات إلى فلسفة بعض الأحكام.

ولكن ينبغي الالتفات إلى أن الأحكام الشرعية من جهة بيان فلسفتها تنقسم إلى أربعة أقسام:

- ١- أحكام شرعية لها فلسفة واضحة، ويمكن اعتبارها من المستقلات العقلية^(١)، كتحریم السرقة، والكذب، والغيبة، وظلم الآخرين، وغيرها من الأمور التي يمكن للعقل البشري أن يدرك أنها نوع من الظلم، وقبح الظلم من المستقلات العقلية.
- ٢- الأحكام الشرعية التي لا تعتبر فلسفتها من المستقلات العقلية، فهي فلسفة غير بيّنة، إلا أن القرآن الكريم والروايات هي التي تكفلت ابداء فلسفتها، وهذه الأحكام كثيرة، مثل فلسفة الصلاة والزكاة والصوم.
- ٣- الأحكام الشرعية التي ليست فلسفتها من المستقلات العقلية، وليست من الأحكام التي بيّن القرآن أو الروايات فلسفتها، ولكن على أثر مرور الزمان وتقدم العلم اتضحت لنا فلسفة وحكمة تشريعها، مثل فلسفة حرمة أكل لحم الخنزير التي توصل العلم اليوم إلى اكتشاف فلسفة تحريمه.
- ٤- الأحكام الشرعية التي لم تتضح فلسفتها بأي من الطرق الثلاثة السابقة، مثل عدد ركعات الصلاة، مقادير سهام الارث، نصاب الزكاة، مقادير الديات وغيرها من الأحكام التي لم نتوصل لحدّ الآن إلى معرفة فلسفتها، والنتيجة هي أن الأحكام الشرعية أربعة أقسام، ثلاثة منها يمكن التعرف على فلسفتها، ويحقّق لنا البحث فيها، وأمّا القسم الرابع فلا يمكن الوقوف على فلسفته^(٢).

(١) المستقلات العقلية مصطلح يطلق على الأمور البديهية التي يدركها كل عاقل، ولا يمكن إنكارها، كقبح الظلم وحسن الإحسان وإعانة الآخرين.

(٢) وهذه النظرية هي النظرية الوسط في هذه المسألة، وهناك نظريتان أخريان: إحداهما لزمّت جانب الإفراط، والأخرى لزمّت جانب التفريط، فالأولى تقول: إنّ البحث في فلسفة الأحكام ممنوع مطلقاً! والأخرى تقول: إنّ معرفة الأحكام ممكنة مطلقاً، وكلا النظريتين

سؤال: يقول البعض: «ما لم نعلم بحكمة وفلسفة الأحكام لا ينبغي أن نعمل بها، بل نعمل بالأحكام التي ندرك حكمها فقط!»، فهل هذا منطق صحيح؟
الجواب: من خلال ما ذكرناه في بيان التصنيف الرباعي للأحكام يتضح لنا أن هذه الرؤية غارقة في الوهم، إذ لا يمكننا إلا التعرف على فلسفة بعض الأحكام، لأن علمنا وعقلنا محدود، وبالعلم والعقل المحدودين لا يمكن كشف القناع عن أسرار أحكام الله الذي لا حدّ لعلمه.

وعليه، لا بدّ من العمل بكل الأحكام الإلهية، سواء علمنا فلسفتها، أو لم نعلم، كما أنّ على المريض أن يعمل بكل توصيات الطبيب، سواء عرف الحكمة فيها، أو لم يعرف.

فإذا كان الإنسان يُسلم تسليمًا مطلقاً لطبيب من نوعه، فالأولى به أن يُسلم تسليمًا مطلقاً لحالقه، فيعمل بأحكامه بدون مناقشة، كالمريض الذي ليس له حق مناقشة طبيبه فيما يوصيه به من الأدوية، فانه إما أن يتعلم الطب ويصير طبيباً، وإما أن يهلك نتيجة لعناده، إذ لا يمكن الوقوف على فلسفة التوصيات الطبية بدون تحصيل العلم الكافي في الطب.

* * *

٥ - ما هي الفائدة في معرفة فلسفة الأحكام الإلهية؟

وهنا يُطرح سؤال آخر وهو: إذا آمن الإنسان المسلم، بالله تعالى والنبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار ، أي آمن بالمنظومة العقائدية وعَلِمَ أنّ هذه

④ خاطئة، وللأسف فإنّ مثل هذا التفريط والإفراط كثير في النظريات التي تبحث في المسائل العلمية والاجتماعية والثقافية... وغالباً ما يكون وجود إحدى هاتين الرؤيتين سبباً ورد فعل لظهور النظرية المعاكسة.

الأحكام هي من الله، فما هي ضرورة التعرف على فلسفة تلك الأحكام، ألا يعتبر البحث عن فلسفة وحكمة الأحكام دليلاً على ضعف الإيمان؟

الجواب: لمعرفة فلسفة الأحكام - في حالات الإمكان - فوائد ثلاث هي:

أ - معرفة فلسفة الأحكام يزيد إطمئنان المسلم بحكمة الله تعالى، وعمق وأصالة الشرع الإسلامي.

فالمسلم بعد أكثر من ١٤٠٠ سنة من تشريع القانون الإسلامي، يرى بأن العلم في العصر الحديث مع سرعته وتقدمه يخضع ذلك التشريع الإلهي، ولا يمكن له إلا الاعتراف به، ويوصي الناس بالعمل به، وهذا يزيد من إيمان المسلم بحكمة خالقه وربّه!

ب - إن معرفة فلسفة الأحكام الشرعية يسهّل على الإنسان المسلم إطاعة الأوامر والتواهي، ويدفعه إلى الإمتثال بشوق ورغبة، فثلاً لو أن مسلماً توجه لأداء فريضة الحج، وكان يعرف فلسفة هذه العبادة - التي تجب على المسلم مرّة واحدة في العمر عند الاستطاعة - وبركاتها وآثارها المختلفة، فانه سيتحمل صعوبات هذه العبادة بكل رحابة صدر ورغبة، بالضبط كما لو علم المريض بفوائد الدواء، فانه سيتحمل مرارة ذلك الدواء ويشربه بشوق وفقاً للبرامج المقرّرة.

ج - الفائدة الثالثة لمعرفة فلسفة الأحكام، هو أنها تجعل المسلم يشعر بفقره واحتياجه لهذا التشريع الإلهي دون أن يكون فيه غرض آخر، وتكرّس في وعيه بأن كل هذه الأحكام إنما هي لمصلحته وتحقق سعادته، كما أنه لو لم يعمل بها أحد فإن ذلك لن ينقص من ساحة كبريائه عزّ وجلّ ﴿إِنَّ اللَّهَ غَفِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾.

* * *

٦ - فلسفة الأحكام خاضعة لمصلحة الأكثر، لا الكل

كانت حصيلة البحوث السابقة، أولاً: إمكان معرفة فلسفة قسم معتد به من الأحكام، وثانياً: إن معرفة فلسفة الأحكام ليست عديمة النفع والجدوى، بل هي مفيدة جداً ومربية.

والآن ننتقل إلى النقطة الثالثة، وهي أن فلسفة ذلك القسم من الأحكام التي تقع في مدار المعرفة البشرية لا تكون شاملة وعامة لمختلف الافراد. وفي جميع الظروف والمتغيرات، بل هي مبنية على أساس مصلحة الأكثرية من الناس وهي جارية في الغالب من الافراد لا الكل.

وتوضيح ذلك هو: إن فلسفة أي حكم من الأحكام لا تكون متجانسة مع خصوصيات كل الأفراد، كما أنها ليست منسجمة مع خصوصيات الفرد الواحد على الدوام وفي كل الحالات، وتعبير آخر، ليس فيها عمومية أفردية، ولا عمومية حالاتية، بل هي مبنية على أساس أغلب الحالات وأغلب الأفراد.

ولكن هذا الأمر لا يقدر بعمومية الحكم، أي أن هذا الحكم يجب أن يطبق حتى على الأفراد والحالات الفاقدة لتلك الفلسفة والحكمة. ولا فرق في هذه المسألة بين الأحكام الشرعية والمقررات والقوانين الاجتماعية.

ولمزيد من التوضيح إليك الأمثلة التالية:

١ - من قوانين شرطة المرور إنه يمنع مرور السيارات إلا من جهة واحدة في بعض الشوارع.

وفلسفة ذلك هي الحد من حوادث المرور وتخفيف الزحام، ولكن هذه الفلسفة قد لا تصدق لكل الأفراد وفي كل الحالات، نعم هي صادقة في الأعم الأغلب من الأفراد والحالات، ولكن القانون لا بد أن يطبق على الجميع.

فلو أن سائقاً كان على درجة عالية من المهارة والانتباه بحيث يمكنه السير في الاتجاه المعاكس في تلك الشوارع بدون أن يتسبب في حادثة أو يعرقل المرور، ففلسفة ذلك القانون غير صادقة في حقّه، ومع ذلك لا يجوز له أن يخالف القانون، ولو فعل ذلك عوقب من قبل السلطات المختصة.

وهكذا مثال هذا القانون من قوانين المرور والسياسة كمنع اجتياز التقاطعات في حالة الضوء الأحمر، والتوقف في الأماكن التي يمنع التوقف فيها... سؤال: إذا لم تكن فلسفة الأحكام دائمية وشاملة، فلماذا أضحت نفس الأحكام دائمية وشاملة؟

ففي المثال السابق لماذا لا يكون مرور الأشخاص الذين يمكن أن يؤدي مرورهم من تلك الشوارع إلى حدوث حوادث واصطدامات أو يؤدي إلى عرقلة السير، ممنوعاً، ويكون مسموحاً للآخرين؟

والاجابة على هذا السؤال جلية، فان القانون إذا لم يكن عاماً وشاملاً، كان ضعيفاً ومضطرباً، ولا يمكن تطبيقه بالمرّة، إذ أن كل شخص حينئذ سيدعي أنه مستثنى من ذلك القانون ولذا ينبغي أن تكون صياغة القانون بشكل يوفر له الشمولية على الرغم من كون فلسفة هذا القانون تابعة للأعم الأغلب لا للكل.

٢ - يعتبر اعتداد المرأة بعد طلاقها أحد القوانين الإسلامية، ومن فلسفة هذا الحكم هو معرفة ما إذا كانت الزوجة قد حملت من زوجها السابق، فلا تضيع الانساب وإلا فقد يتداخل النسب ويشكل معرفة ذلك فيما لو تزوجت المرأة مباشرة بعد طلاقها ثم حملت، فلا يعلم من هو أب الولد هل هو الزوج الأول، أو الثاني؟ فهذه جزءين فلسفة الاعتداد، ولكن هذه الفلسفة قد لا تصدق في حق بعض النساء، كالنساء العقيات اللائي نعلم بعدم انجابهن، ومع ذلك فإن الاعتداد واجب عليهن في حال طلاقهن.

كما أنه يمكن أن لا يكون لهذا الغرض موردٌ في نساء أخريات في بعض الحالات، ومع ذلك يجب عليهنّ الاعتداد، ولكي لا يكون ذلك حجةً للفرار من الاعتداد وأن يقول كل شخص: أني أعلم بأنّ تلك المرأة ليست بحامل.

٣ - المثال الثالث، مسألة أسهم الارث لكل من الذكر والأنثى - التي يتوجّه بالاعتراض إليها اليوم بعض الناس، وحتى بعض الهيئات الدولية وأثاروا حولها ضجةً دون أن يلتفتوا إلى فلسفتها - وعلة كون سهم الذكر ضعف سهم الأنثى هو أنّ النفقة تكون على عاتق الرجل وليست على المرأة مسؤولية الإعاشة في الأسرة. ولكن هذه الفلسفة أيضاً ليست متحققة دائماً وإنما، هي غالبية ومع ذلك فالقانون كلي ويجب تطبيقه في كل الأحوال والموارد؛ فالطفل الصغير لا يتعهد بشيء من النفقة على عائلته، ومع ذلك فهو مشمول لهذا الحكم، وكذا لو كبر ربّ الأسرة وعجز عن العمل فأخذت زوجته تعمل وتصرف عليه، فأنّها مع ذلك لا تستثنى من هذا الحكم مع أنّ فلسفة الارث مفقودة هنا.

ومن الواضح أنّ الأحكام لو خضعت لمثل هذه المتغيّرات لنشب الجدل العقيم بين النساء والرجال فلا ينقطع أبداً.

٤ - الإسلام يحكم بأن دية المرأة نصف دية الرجل، أي لو قتل رجل وحكم على القاتل بدفع الدية، وجب عليه أن يدفع ألف دينار ذهب إلى أولياء المقتول، أما إذا كان المقتول امرأة وجب عليه دفع خمسمائة دينار ذهب فقط.

وفلسفة هذا الحكم أنّ الدية ليست ثمناً للدم إذ أنّ دم الإنسان لا يقيم بثمن، وإنما الدية شرعت لتعويض الخسارة الناشئة من فقدان القتيل، ومن المسلّم أنّ الخلل الاقتصادي والخسارة المادية الناشئة من فقد الرجل أكبر من الفراغ الناشئ من فقد المرأة من جهة مدلولاته الاقتصادية على العائلة، ولذا كانت دية الرجل ضعف دية المرأة. ولكن هذه الفلسفة قد لا تكون متحققة دائماً بل اخذت فيها جهة الأغلبية

فمثلاً لو كان المقتول طفلاً فلا تصدق هذه الغاية عليه، ومع ذلك فالحكم ثابت ولا يتغير بارتباك بعض الموارد.

ولو كان الفراغ الحاصل من فقد المرأة أكبر من الفراغ الاقتصادي الحاصل من فقد الرجل في بعض الأسر، فالقانون يبقِ عاماً وشاملاً لمثل هذه الموارد مع أنَّ الغاية غير متحققة ظاهراً.

والنتيجة، هي أنَّ الحكم الشرعي والقانون الالهي عام من حيث التطبيق، وأمّا فلسفة الحكم فهي مبتنية على الأعم الأغلب.

وبالالتفات إلى هذه النقطة تتضح الكثير من الإشكالات التي يثيرها البعض حول الأحكام الإسلامية.

* * *

٧- ضمان العاقلة

بعد توضيح النكات الستة، نعود إلى أصل المسألة، لنجيب على السؤال المطروح في ضمان العاقلة.

والحقيقة، أنَّ هناك إشكالين وشبهتين: إحداهما مستندة إلى آيات القرآن الكريم، والثانية إلى الدليل العقلي.

أمّا فيما يرتبط بالآيات الشريفة، فقولته تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾، فإنَّ كلمة «الوزر» ومشتقاتها تكررت في القرآن الكريم أكثر من عشرة مرات^(١)، واستعملت غالباً فيما يرتبط بعالم الآخرة، وعلى أية حال فالآية الشريفة ترتبط بالجزاء والعقاب الأخروي لا الضمان، فالمراد أنَّ أحداً لا يعاقب ويجازى بدلاً عن

(١) ذكرنا سابقاً خمسة موارد منها، وأما البقية فهي سورة الأنعام: الآية ٣١؛ سورة النحل: الآية ٢٥؛ سورة طه: الآية ٨٧ و ١٠٠؛ سورة محمد ﷺ: الآية ٤٠؛ وسورة الانشراح: الآية ٢.

الآخر، لا انه لا يضمن الآخر في بعض الموارد وظلّ بعض الظروف الخاصة، وبالتوضيح الآتي يتبين لنا هذا المعنى، وتبين لنا أيضاً الجهة العقلية في المسألة.

العاقلة نوع من التأمين العائلي

يعتبر التأمين في الوقت الراهن مسألة مقبولة، معقولة، مشروعة في كل المجتمعات، وفلسفة التأمين هي حفظ الأشخاص والمؤسسات والشركات الصغيرة والكبيرة من خطر التلاشي والاضمحلال حال تعرضها لبعض الحوادث، لأنّ الخسارة لو نزلت بشخص واحد أو شركة واحدة فإنها قد تسبب له كارثة، أمّا لو قسّمت تلك الخسارة، أمكن تحملها.

فمثلاً لو شبّ حريق في بيت شخص، ولم يكن البيت مؤمناً عليه في شركات التأمين، فإنّ صاحب البيت سيتضرر كثيراً فيما إذا تحمل خسارة ذلك بمفرده، وقد يؤدي ذلك إلى افلاسه نهائياً.

وكذا لو غرقت سفينة نפט، أو باخرة نقل، ولم تكن الشركة المالكة للسفينة قد أمّنت عليها في شركات التأمين، فانه يُعرض أن تتعرض تلك الشركة للافلاس فيما لو تحملت تلك الخسارة بمفردها.

أمّا في صورة التعاقد مع شركة التأمين في مثل هذه الموارد وغيرها، فإنّ أصحاب تلك المنافع سيتمكنون أولاً مواصلة نشاطهم باطمئنان. كما أنّ شركات التأمين ستتحمل عنهم القسم الأعظم من الخسارة. ألا يعتبر هذا الأمر مقبولاً وعقلاً عاقلاً وعادلاً؟ هل يتنافى هذا الأمر مع الآية الشريفة ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾؟ والآن، لو فرضنا أنّ حكومة من الحكومات أجبرت الناس الذين لا يعرفون فوائد التأمين وفلسفته، على إجراء عقود التأمين مع الشركات المختصة، لتقف تلك الشركات إلى جانبهم حال حدوث بعض الأحداث والكوارث، فهل يجوز ذلك؟

ومسألة ضمان العاقلة في الواقع نوع تأمين، تأمين عائلي إلزامي من قبل الشارع الإسلامي المقدس، لأنَّ قتل الخطأ المحض محتمل دائماً في حق كل إنسان، ولما كانت دية القتل تثقل كاهل الإنسان بمفرده، وليس كل الناس بإمكانهم تحمل ذلك بسهولة، دعى الإسلام أقرباء القاتل في هذه الموارد لاعانة صاحبهم بشرطين، الأول، أن يكونوا أقرباءه لأبيه، والثاني: أن يكونوا رجالاً، فأوجب عليهم تحمّل الدية.

ومن البديهي أن هذه الحادثة التي أصابت بها هذا الشخص اليوم يمكن أن يتلى بها غداً أحد أفراد العاقلة - الذي يتحمل اليوم قسطاً من الدية - . وعليه فمسألة ضمان العاقلة تشبه مسألة التأمين، ولكنه تأمين عائلي، وهي أمر معقول.

* * *

٨ - الاشكال الأخرى للعاقلة في المجتمع

هناك ما يشبه العاقلة في المجتمع بأشكال أخرى، وهي من الأمور الرائجة بين الناس اليوم، والكل يستحسن ذلك ولا يقبل إليه. مثلاً في مراسم الزواج، فالمعتاد أن يهدي الناس الهدايا إلى العروسين اللذين يريدان أن يبدأ حياتهما من الصفر، وهذا الأمر له أشكال تختلف باختلاف المجتمعات والطوائف، ففي بعضها تقدم الأموال بدل الهدايا العينية، ويتم ذلك في مجلس العرس من قبل الحاضرين كل حسب طاقته، وقد يصل مقدار تلك الهدايا أحياناً إلى مبلغ ضخم لا يسدّ مصارف العرس فحسب، بل يكفي كراسمال لبداية عمل وحياة جديدة!

وفي بعض المناطق، اعتاد الناس المشاركة في مراسم العزاء وإقامة مجالس الترحيم، وهي سنة حسنة، فكل من يشترك في مراسم الترحيم يتبرع بشيء من

النقود لصاحب العزاء لتخفيف هذا العبء المالي عليه، ويتمكن من القيام بواجباته بسهولة.

وصاحب العزاء نفسه سيشترك في مجالس الآخرين ويساهم بدوره في التخفيف عن كاهل أولئك المصابين، فهو تكافل وتعاون اجتماعي حسن. وهذا العمل المشار إليه في المثالين أعلاه، يعتبر نوعاً من التأمين الاجتماعي، وهو شبيه في الواقع بضمان العاقلة، أي في الحوادث الباهظة التكاليف - ومن أي نوع كانت وبأي صورة - يتعاون أفراد العائلة مع بعضهم البعض ويأخذ بعضهم بيد البعض الآخر لحل المشاكل.

* * *

٩ - حدود ضمان العاقلة

لابدّ من الالتفات إلى أنّ ضمان العاقلة لا يجري في كل الموارد والحالات، وإنّما تضمن العاقلة دية قتل الخطأ المحض فقط (وقد بيّنا سابقاً توضيح معنى قتل الخطأ)، والنقطة الأخرى التي لابدّ من التذكير عليها، هي أنّ ضمان العاقلة إنّما يجري فيما لو ثبتت الجناية بالبيّنة الشرعية لا بالاقرار، إذ من الممكن أن يتآمر شخص مع قاتل ما، بأن يأخذ الأول مسؤولية القتل على عاتقه ليحبر عاقلته على دفع الدية على أن يعطيه الثاني مبلغاً من المال! فالإقرار لا يكفي لإثبات هذا الحكم. كما إنّ علم القاضي بالقتل لا يكفي لإثبات الدية على العاقلة، بل لابدّ من أن تثبت الجناية بالبيّنة الشرعية.

والنقطة الثالثة، هي أنّ العاقلة إنّما تضمن الدية فيما لو كانت مستطاعة وقادرة على دفعها، وعليه فالحكم بالدية هنا ليس تكليفاً شاقاً لا يطاق.

والنقطة الرابعة، هي أنّ الدية تقسم على الأفراد جميعاً، بحيث يكون سهم الواحد منهم أحياناً ديناراً واحداً فقط.

والحاصل، هو أنَّ ضمان العاقلة إنما يتم ويجري في حدود معينة وله ضوابط محددة، وليس حكماً مطلقاً في كل الموارد والحالات، وفلسفة ضمان العاقلة واضحة في تلك الحدود.

وينبغي الالتفات هنا إلى نقطة أخرى، وهي أنه لو فرض أنَّ شركة تأمين معينة، أو جهة ضامنة عامة تكفلت بدفع دية قتل الخطأ في بعض الموارد أو كلها، سقطت الدية عن العاقلة، وهذا طريق ميسور لمن يريد التخلص في عصرنا الحاضر من دية العاقلة.



١٠ - خلاصة البحث

من مجموع الأبحاث السابقة يمكن استخلاص ما يلي:

١- إنَّ مسألة ضمان العاقلة في حالات قتل الخطأ المحض مسألة مجمع ومتفق عليها من قبل كل علماء الإسلام ولا تختص بمذهب دون آخر.

٢- إنَّ الروايات المتواترة الإسلامية - سنية وشيعية - تدلُّ على هذا الأمر بوضوح.

٣- إنَّ لضمان العاقلة فلسفة واضحة ومعقولة، وهي تنسجم مع العرف والعقل. وحينئذ قد يتسأَّل ويقول: مع كل هذا الوضوح في الأدلة التي تعتقدون بصحتها. إذاً، لماذا أنكر البعض مثل هذه المسألة الواضحة؟!

وجواب ذلك مع الاعتذار الشديد، هو: أنَّ تطفُّل بعض الأشخاص غير المتخصصين على الفقه لا يخلو من خلفيات سلبية، أحديها هذا الأمر.

فللأسف الشديد، نحن نرى اليوم أنَّ بعض الناس يسمح لنفسه التدخل في أصعب المسائل الشرعية مع قلة إباحه الفلسفي والفقهية والكلامي، بل ويؤدي ذلك إلى رأيه أداة التهجم والافتراء، مما يسبب إلى ظهور المشاكل الاجتماعية العويصة!

وبطبيعة الحال، فإنّ مثل هذا السلوك السلبي قد يكون مفيداً أحياناً، فإنّ مثل هذه المسائل ستتضح أكثر فأكثر على أثر إجابة المحققين على الاشكالات المطروحة. ولكن مع ذلك، الأفضل أن لا يتدخل في مثل هذه الموضوعات المعقدة والصعبة إلاّ أهل الخبرة من المحققين والمتخصصين في المسائل الشرعية (مع اعطاء حق السؤال والاستفهام للجميع)، بالضبط كما أنّ المسائل الطبية خاصة بالأطباء المحققين، وإن جاز للجميع السؤال عنها للاطلاع. وفي الختام، نطلب من الله عزّ وجلّ أن يزيدنا بصيرة ومعرفة بالأحكام والمعارف الإسلامية، ويوفقنا للعمل بقوانين الدين الإسلامي المقدس.... آمين يارب العالمين.

* * *



المسائل المستحدثة في الفقه الاسلامي

المسائل المستحدثة في الفقه الإسلامي

إنّ النمط المعهود والمتعارف في بحث المسائل المستحدثة إنّما يكون بالرجوع إلى أدلّة كلّ مسألة على حدة كغيرها من المباحث الفقهية.. إلّا أنّ الجديد في هذا المقال هو الأطروحة المحكمة التي قدّمها الباحث - دام ظلّه - في لّمه لشعث هذه الفروع وصّبّها في قوالب عامة وإرجاعها إلى الأصول والأسس الكلّية.. ليتم على ضوئها معالجة الكثير من تلك المسائل.. وإنّها بحقّ لخطوة كبير في حركة النهوض الفقهي.. ومبادرة تأسيسيّة موفّقة في سبيل تفعيل الاستنباط.... إن شاء الله تعالى..

تمهيد

قبل الورود في بحث المسائل المستحدثة بصورة مفصّلة نذكر مقدمتين نافعتين :
أولاهما: في تعريف المسائل المستحدثة، وبيان الحاجة إليها، وعرض نماذج لها في أنواع مختلفة. والثانية: في بيان الأسس العامّة للمسائل المستحدثة.
وهي تشمل - كما ذكرنا - على ثلاثة أبحاث :

١ - تعريف المسائل المستحدثة :

المسائل المستحدثة: هي كلّ موضوع جديد يتطلب حكماً شرعياً سواء لم يكن في السابق أو كان سابقاً لكن تغير بعض قيوده.

فالأول من قبيل النقود الاعتبارية التي لم تكن قبل، والثاني من قبيل اعتبار المالية لبعض الأعيان النجسة هذا الزمان ولم تكن لها مالية في الماضي كالدّم.

٢- الحاجة إلى بحث هذه المسائل :

وتوضيح ذلك يكون ببيان أمرين :

الأمر الأول - إنّ من خصائص عالم المادة التغيّر الدائم والتحوّل المستمر، بل التغيّر - باعتقاد كثير من الفلاسفة والحكماء - من اللوازم الذاتية للمادة لا ينفك عنها بحال من الأحوال، وبما أنّ الإنسان يعيش في هذا العالم المادي، فمن الطبيعي أن يطال هذا التغيّر كلّ مظاهر الحياة الإنسانية على صعيد شكل ونمط ووسائل المعيشة، وكذلك على صعيد العلاقات الجديدة سواء كانت بين الأفراد أو ما بين المجتمعات والدول. وهذا ما جعل الفقه يواجه ظاهرتين جديدتين :

الأولى : حدوث موضوعات جديدة للأحكام الشرعية لم تكن من قبل، كما هو الحال بالنسبة إلى الأوراق النقدية، فإنّه أمر حادث نسبياً، حيث كان المتعارف في سابق الأيام هو التعامل بالدينار والدرهم - أي الذهب والفضة المسكوكين - ولكن تطوّر الحياة واتساع حاجات البشر أوجب اعتبار الأوراق النقدية.

الثانية : ثمة موضوعات كانت موجودة في الماضي إلّا أنّه طرأ عليها من الأحوال والظروف ما غيّر من قيودها، كما يلاحظ ذلك في الأعيان النجسة التي لم تكن لها قيمة ومالية في السابق، غير أنّ التطوّر الذي حدث في العلوم الطبية واكتشاف منافع كبيرة لبعض الأعيان النجسة كالدّم وأجزاء الميتة أوجب أن يكون لها مالية في نظر العقلاء، فإنّه يُبذل اليوم بإزائها المال الكثير.

وعليه، فإنّ الفقيه لا بدّ له من تبين الحكم الشرعي في كلتا الحالتين، ولا يقتصر في البحث والفتيا على خصوص ما هو متعارف من المسائل المسطورة

في كتب فقهاءنا القدماء رحمهم الله.

الأمر الثاني - تمتاز شريعتنا الإسلامية - حسب ما نعتقد - بعدة مميزات، منها العالمية والاستمرار والشمولية لكلّ جوانب الحياة، فهي لم تتأطر بزمان ولا مكان معينين، ولا تختص بصنف من الناس ولا بخصوص قوم أو جنس، فإن رسول الله ﷺ قد بعث إلى الناس كافة وفي شتى أقطار الأرض، عربهم وأعجمهم، أبيضهم وأسودهم، شرقيهم وغربيهم، في أية بقعة وجدوا، وفي أي زمان عاشوا، فدعوته ﷺ عامة للناس، وفي الوقت ذاته إنّها تستوعب مختلف جوانب الحياة الإنسانية، وتقدّم الحلول لجميع معضلاتها.

وقد دلّ على ذلك - مضافاً إلى الدليل العقلي، ومضافاً إلى طبيعة الشريعة وقوانينها - النصوص الكثيرة، سيّما ما ورد في كتاب الله العزيز من الآيات الصريحة بذلك، والتي يمكن تصنيفها إلى ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: ما صرّح فيها بالعموم من حيث المكان، بل الزمان أيضاً، منها:

- ١ - قوله تعالى - إشارة إلى القرآن المجيد - : ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾^(١).
- ٢ - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾^(٢).
- ٣ - قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٣).
- ٤ - قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾^(٤).
- ٥ - قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾^(٥).

(١) الأنعام: ٩٠.

(٢) الأعراف: ١٥٨.

(٣) الأنبياء: ١٠٧.

(٤) إبراهيم: ١.

(٥) الفرقان: ١.

٦- قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾^(١).
 ٧- بل جميع الآيات التي وقع الخطاب فيها بلفظ «يا أَيُّهَا النَّاسُ»، وهي أكثر من عشر آيات.

فإن هذه الآيات شاملة لجميع آحاد الناس إلى يوم القيامة في مختلف أنحاء المعمورة من غير فرق بينهم من حيث اللون والجنس وغير ذلك.
 بل قد يقال: إنها شاملة لمن يسكن سائر الكواكب من أهل السماوات لو كان لها سكّان كالbشر، كما عساه يظهر من بعض الآيات والروايات التي ليس هنا موضع بحثها.

الطائفة الثانية: ما دلّ على خاتمة الرسالة الإسلامية وأنه ﷺ خاتم الأنبياء، وهذه الطائفة أوضح ممّا تقدّم في عمومها بالنسبة إلى عموم الزمان، من قبيل قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾^(٢).
 الطائفة الثالثة: ما دلّ على كمال الدين وتمامية الشريعة واستيعابها لجميع الأحكام التي ينبغي أن تشرّع، نحو قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^(٣).

وحاصل ضرب هذه الآيات بعضها في بعض هو أنّ الشريعة قادرة على تلبية حاجات البشر التشريعية وتغطية كلّ ساحة الحياة في أي مقطع زمني وفي أية بقعة من أقطار الأرض سواء في المسائل العبادية والروحية أو الامور التربوية والأخلاقية أو الحقوق الاقتصادية أو الحقوقية، وسواء تعلّقت بالفرد أو المجتمع أو الدولة.

(١) سبأ: ٢٨.

(٢) الأحزاب: ٤٠.

(٣) المائدة: ٣.

والأفانّ عدم عرض إجابة كاملة ولو لواحدة من مسائل الحياة المعاصرة ومعضلاتها يعدّ اعترافاً ضمناً بعدم تمامية هذا الدين (والعياذ بالله).

إن قلت: إنّ عدم قدرتنا على تمييز بعض الأحكام الشرعية سيّما في الموضوعات المستحدثة لا يستلزم نسبة النقص إلى الشريعة، فإنّ عدم العثور على أحكام هذه الموضوعات من جملة العطايا الإلهية التي حرّمتها على أثر غيبة الإمام المعصوم (عج) والتي حصلت بسبب تقصير البشر أنفسهم، إذن فلا نقصان حينئذٍ في ذات الشريعة، بل النقص نشأ من قبل الإنسان؛ لأنّه هو الذي أوجد المانع الذي حال دون وصوله إلى الحكم الشرعي.

قلت: هذا البيان إنّما يتم بالنسبة إلى الأحكام الواقعية والألطف الإلهية الخفية والهدايات الربانية الخاصة.

أمّا بالنسبة إلى الأحكام الشرعية الظاهرية فلا؛ فإنّنا قد نعجز عن الوصول إلى الحكم الواقعي إلاّ أنّه لا مانع من الوصول إلى الحكم الظاهري، فلا أحد يقول بخلوّ واقعة منها، ولانكاد نجد فقيهاً من الفقهاء في أي عصر من الأعصار يقول بعدم وجود حكم ظاهري - على الأقلّ - لواقعة وأنّ الناس بالنسبة إلى ذلك مطلقو احرار ومخيرون لا حكم لهم فليفعلوا ما شاءوا من دون مراجعة فقيه؛ إذ لا أحد يتفوّه بذلك قطعاً، ولا نرى أثراً من هذا في شيء من كلمات وكتب الفقهاء من الأولين إلى الآخرين، بل إنّ الأمر على العكس تماماً، فإنّهم يتصدّون دائماً للإفتاء عن كلّ ما يرد عليهم من الاستفسارات. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد أمرنا في عصر الغيبة بالرجوع إلى الفقهاء ورواة الحديث، كما في التوقيع الشريف:

«وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنّهم حجتي عليكم وأنا

حجة الله»^(١)، فإنه يدل بالمطابقة على لزوم الرجوع إلى الفقهاء في كل أمر حادث، وعلى الفقهاء أن يبينوا الحكم، وهذا معناه أن لابد من وجود حكم لكي يرجع فيه إلى الفقهاء، وإلا كان هذا الأمر لغواً.

إذا عرفت ذلك، فإننا نعلم بوجود مسائل مستحدثة كثيرة وفي مختلف أبواب الفقه في عصرنا الراهن، وليس شيء منها منصوصاً بخصوصه في كتب الفقه؛ لأنها لم تكن محلاً للابتلاء آنذاك، ولم يرد فيها نص خاص في الكتاب العزيز، ولا في الروايات الواردة عنهم عليهم السلام فلا بد من بحثها والوقوف فيها على الإجابة الصحيحة والمقنعة.

٣- نماذج من المسائل المستحدثة :

إن المسائل المستحدثة كثيرة ومتنوعة، ويمكن تقسيم المهم منها إلى الأقسام التالية :

القسم الأول - ما يتعلق بالطب :

١- التشريع: فهل يجوز لطلاب الطب تشريح جسد المسلم إذا لم يوجد جسد غير مسلم؟ بل هل يجوز تشريح غير المسلم؟ فإنه قد ورد أن «المثلة حرام ولو بالكلب العقور»^(٢)، مع أنه لو لم يتسن لهم التشريح لم يقدرُوا على إجراء أنواع العمليات الطبية والجراحية بل ولا معالجة كثير من المرضى، فإن ذلك مشكل جداً بدون ممارسة التشريح.

٢ - الترقيع: هل يجوز ترقيع الأعضاء من بدن الحي أو الميت للحي نحو القلب

(١) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٤٠ ب ١١ من القضاء ح ٩.

(٢) الوسائل: ج ٢٩ ص ١٢٨ ب ٦٢ من القصاص ح ٦.

والكلبي والعين؟ مع أنّ العضو المبان من الحي - كالعضو المبان من الميت - نجس، ولا تجوز الصلاة معه، ولا يصحّ بيعه، بل ولا يجوز أخذه من الميت!

٣ - التلقيح الصناعي: هل يجوز التلقيح الصناعي بأخذ النطفة من الزوج وجعلها في رحم زوجته أو رحم الأجنبية، أو جعل النطفة - المأخوذة من ماء الرجل والمرأة - في وعاء ثمّ زرعها في رحم الزوجة أو رحم الأجنبية، إلى غير ذلك من أقسامه؟ ثمّ ما هو حكم المتولّد منه - على تقدير تحقّقه - من حيث إلحاقه بصاحب النطفة أو صاحب الوعاء في الإرث؟ وما هو حكم المحارم؟ وغير ذلك.

٤ - تزريق الدم: هل يجوز تزريق دم المسلم للكافر وبالعكس، أو دم المرأة للرجل وبالعكس؟

وهل يجوز بيع الدم لذلك؟ ولا يخفى ضرورته في يومنا هذا؛ إذ لولاه لتعذّر إنقاذ حياة العديد من المصابين والمرضى.

٥ - تحديد النسل: هل يجوز المنع عن تكثير النسل؟! مع ما هو المعروف من قوله ﷺ: «تزوّجوا فإني مكاثركم الأمم... الخ»^(١)، وقوله تعالى - في مقام المنة على العباد -: ﴿وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ﴾^(٢).

وهل يباهي ﷺ بالنسل الكثير الفقير الضعيف؟ أو إنّ الكثرة هنا فيها نظر للكيفية لا الكمية وحسب؟!!

ثمّ على فرض الجواز، هل يجوز التعقيم المؤقت أو الدائم، ووضع واداة خاصة في الفرج، مع أنّه قد يؤدي ذلك إلى وقوع النظر واللمس من الأجنبي، ولو المرأة بالنسبة إلى المرأة، لا سيّما مع ما قد يقال من أنّ ذلك قد يكون من قبيل تضييع النطفة؛

(١) الوسائل ج: ٢٠ ص ١٤ ب ١ من النكاح ح ٢.

(٢) الإسراء: ٦.

لأنّ النطفة تنعقد هناك ثمّ تموت لعدم إمكان وصولها إلى محلها؟ وهل يجوز تعقيم الرجل أو المرأة مع ما فيه من نقصان العضو؟

٦- هل يجوز أخذ القلب من إنسان مشرف على الموت وزرعه في بدن إنسان آخر لإنقاذه من الهلاك الحتمي، مع أنّ ذلك يؤدي لتسريع موت الأول؟ وهل يكفي رضا صاحبه أو أوليائه؟

٧- هل يجوز إسقاط الجنين إذا كان بقاءه يشكل خطراً على حياة الأم أو على سلامتها؟

ولو فرض جوازه في أي وقت يجوز؟ فهل يجوز ذلك إذا كان بصورة العلقّة أو المضغة أو الإنسان الكامل الذي فيه الحياة؟

٨- هل يجوز إسقاط الجنين إذا علمنا بالطرق العلمية الحديثة بأنه سيولد ناقص الخلقة ويبقى موجوداً مزاحماً للآخرين إلى آخر عمره؟

٩- هل يجوز تجريد الإنسان المصاب بأمراض غير قابلة للعلاج رجاء كشف طرق لمعالجته في المستقبل، كما هو المعروف في بعض البلاد؟ وما هو حكم أمواله وزوجته وهو في هذه الحالة، فإنّه ليس له حياة ظاهريّة وما هو بميت واقعاً؟

١٠- قد يقال إنّ الزواج بين القرابة القريبة يكون منشأ لبعض الأخطار بالنسبة إلى الولد باعتقاد الأطباء، فهل يكره مثل هذا الزواج حينئذٍ أو يحكم بحرمته، مع أنّ المعروف خلافه؟

القسم الثاني - ما يتعلّق بالعبادات :

١١- كيف نصلي ونصوم في المناطق القطبية التي يكون فيها كلّ من الليل والنهار ستة أشهر؛ أو يكون هناك أيام طويلة بمقدار الشهر أو الأسبوع أو أقل من ذلك؟

(وعدّ ذلك من المسائل المستحدثة إنّما هو من جهة عدم إمكان الوصول إلى تلك الأمكنة والسكن فيها سابقاً).

١٢ - في الأسفار الفضائية كيف يصلّي المسلم، حيث لا يمكن تشخيص أوقات الصلاة، فلا صباح ولا مساء ولا ظهر ولا ليل ولا نهار؟ ثمّ كيف يواجه القبلة في الصلاة؟ وهكذا بالنسبة إلى سائر الأحكام.

١٣ - إذا سافر الإنسان بالطائرات السريعة باتجاه حركة الأرض فصلّى الظهر مثلاً ثمّ وصل إلى محل آخر لم يتحقّق فيه وقت الظهر بعد، فهل تجب عليه صلاة مرّه الظهر أخرى؟

وكذلك إذا صام شهر رمضان ثلاثين يوماً في محل - مثل مكّة - ثمّ سافر إلى محل آخر وكان يوم من الشهر باقياً، فهل يجب عليه صوم يوم آخر، فيكون الصوم الواجب عليه حينئذٍ واحداً وثلاثين يوماً؟

وهكذا لو نذر إنسان صيام يوم الغدير مثلاً فصامه ثمّ جاء إلى محل آخر يتأخر الشهر عنه بيوم فصادف الغدير، فهل يجب عليه صومه مرّة أخرى؟

١٤ - هل يجوز للصائم استعمال المواد الغذائية أو الأدوية المقويّة عن طريق تزريقها بالبدن؟

١٥ - هل يجوز السعي في الطابق العلوي من المسعى؟ أو الرمي من الطابق الثّاني من محل الجمرات المستحدثة في أيامنا هذه؟

وكذلك الطواف في الطوابق العالية من المسجد الحرام إذا قلنا بعدم وجوب كون الطواف في سبع وعشرين ذراعاً، كما هو الأقوى؟

١٦ - هل يجوز للمرأة المسلمة التداوي بالحبوب ونحوها لتأخير العادة حتّى تصوم الشهر كاملاً، وتأتي بالطواف والصلاة في الوقت؟

١٧ - هل يكفي في جريان حكم المسافر السير العمودي والابتعاد في الفضاء بمقدار المسافة الشرعية أو لا بد أن يكون السفر على الأرض والسير الأفقي؟

١٨ - هل تكفي رؤية الهلال بالوسائل الحديثة كالتلسكوب في ثبوت الشهر؟

القسم الثالث - ما يتعلق بالمعاملات والمسائل الاقتصادية:

١٩ - ما هو حكم الأوراق النقدية الاعتبارية؟ ومن أين نشأت ماليتها؟ وهل

تترتب عليها أحكام النقدين من قبيل الزكاة والربا والمضاربة بها؟

٢٠ - ما هو حكم المعاملات المصرفية مع ما فيها من الربا؟ وما هو حال

المصرف الإسلامي اللاربوي؟ وهل يمكن إجراء حكم الجوائز على الربح الذي يتعلق بالودائع المصرفية؟

٢١ - ما حال الصك والكمبيالة من جهة بيعها وشرائها وسائر أحكامها؟

٢٢ - هل يجوز التأمين بأقسامه (تأمين على الحياة والسيارات والبيوت وسائر

الأموال)؟ وما شرائطه على فرض الصحة؟ وهل هو داخل في المعاملات؟

٢٣ - ما حكم أنواع الشركات التي لم تعهد في السابق؟

٢٤ - ما حكم السرقة؟ وهل هي جائزة أم لا؟ وفي أي مورد تجوز وأي مورد

لا تجوز؟ فقد يدفع المشتري قبال السرقة عوضاً للمالك، وقد لا يكون كذلك.

٢٥ - ما هو حكم استخدام الدولة للأشخاص مع ما في ذلك من الجهالة من

جهات عديدة، والجهل مبطل للإجارة؛ فقد يكون الجهل من جهة مدة الاستخدام

لاختلاف الأفراد من حيث مدة التقاعد، وقد يكون الجهل من ناحية المبلغ ومقدار

الأجرة؛ لأنها تتغير حسب اختلاف الأزمنة؟ بل وكذا الاستخدام في بعض

مؤسسات القطاع الخاص؟

٢٦ - ما معنى حق التقاعد، وهل هو معاملة أو شرط في ضمن العقد؟ مع ما فيه

من الجهل من جهات شتى؛ لأنَّ المقدار الذي يؤخذ من الحقوق قد يكون أقلَّ ممَّا يعطى حال التقاعد وقد يكون أكثر وقلَّما يتحدان، فما حكم هذا التفاوت؟

٢٧- هل يجوز بيع أوراق اليانصيب مع عدم اندراجها في شيء من العقود، بل قد يكون من قبيل الأضرار المنهي عنها في كتاب الله، فهل هناك طريق لتوجيهه فقهيًّا؟
٢٨- كيف تصحَّ المضاربة في زماننا مع أنَّ المعروف اشتراطها بالنقدين المسكوكين؟

فهل يغلق باب المضاربة إلى الأبد، أو تتصور فيها أقسام آخر؟ وهل تصحَّ المضاربة في غير التجارات كما هو المعروف؟

٢٩- ما حال غنائم الحرب في هذه الأيام مع أنَّ الجيش موظَّف من قبل الدولة لمثل ذلك، وهي التي تتحمَّل جميع المصارف، بخلاف الحروب السابقة التي كانت المصارف فيها غالباً على الأشخاص؟

هذا مع العلم أنَّ كثيراً من الغنائم كالمدببات والأسلحة الثقيلة وشبهها ممَّا لا ينتفع به الأشخاص عادة، فهل يجب بيعها وإعطاء ثمنها للمجاهدين أو أنَّ الأدلة منصرفة عن مثلها؟

٣٠- هل يجوز إجراء العقود بالهاتف أو المذياع أو التلفزيون؟ وما حال خيار المجلس فيها حينئذٍ؟ وكذا الإقرار، بل الطلاق إذا حضر شاهدان عدلان؟
٣١- هل أنَّ حقَّ التأليف أو حقَّ الاختراع أو الاكتشاف معترف به شرعاً؟ وبعبارة أخرى هل تتصور الملكية للأموال المعنوية أو لابدَّ في الملك من عين خارجية؟

٣٢- هل أنَّ الشخصية الحقوقية تملك كما تملك الشخصية الحقيقية أو لا؟

٣٣- هل تصحَّ الإجارة بشرط الرهن كما هو المتعارف في زماننا، حيث يشترط

على المستأجر دفع مبلغ إلى المؤجر ويسترجعه عند انقضاء مدة الإجارة، وتكون الأجرة أقل مما ينبغي لمكان ذلك المبلغ المدفوع؟

القسم الرابع - في مسائل مختلفة :

٣٤ - قد تكون الخسارة الناشئة عن الجناية أكثر من الدية، بمعنى أنه قد يحتاج لعلاج الجرح أو الكسر إلى مصارف أكثر من الدية، فهل هناك ضمان لذلك أو لا؟
فثلاً دية اليد لا تزيد عن خمسمائة دينار في حين قد تكون مصارف علاجها ألف دينار.

٣٥ - هل يجوز الذبح بالمكائن الحديثة؟ وكيف يكون حال الاستقبال والتسمية حينئذ؟

فهل يلزم المباشرة في الذبح أو يكفي التسبب؟
وهل تكفي في التسمية المقارنة العرفية؟

٣٦ - الجراحات والصدمات الناشئة من حوادث الدهس بالسيارات هل هي من سنخ العمد أو شبه العمد أو الخطأ المحض، أو يفصل بين من راعى قوانين المرور وبين من لم يراع ذلك؟

٣٧ - هل يجوز إحداث الشوارع عند حاجة الناس إليها؟ وما هو حكم هدم البيوت والمساجد والمقابر وشبهها من حيث الضمان؟
وهل تجري أحكام المسجد لو فرض وقوعه في الشارع؛ كعدم جواز مكث المجنب فيه وعدم جواز تنجيسه؟

٣٨ - هل يجوز تغيير الجنسية بأن يبدل جنس الرجل إلى أنثى وبالعكس، فإن بعض الأفراد تظهر عليهم علامات الذكورة أو الأنوثة إلا أن لديهم الاستعداد للاتصاف بعلامات الجنس الآخر، فيبدل جنسه بعملية جراحية؟

ثمّ على فرض جوازه أو عدم جوازه، لو فرض وقوعه وتبدّل أحدهما إلى الآخر فما حكم الزوجية وما يلحقها من أحكام كالْمهر والنفقات السابقة والإرث إذا وقع التبدّل قبل القسمة؟

٣٩- ما هي أحكام المذّيع والتلفزيون؟ وهل يحرم سماع الأغاني المحرّمة منها؟ وكذا النظر إلى الأجنبية؟ وهل يجب السجود إذا استمع إلى آية السجدة منها؟ إلى غير ذلك من الأحكام.

٤٠- هل يمكن ترتيب آثار الإقرار والأوقاف والوصايا وغيرها بمجرد سماعها من الأشرطة المسجّلة عليها ذلك؟ وكذا لو كانت الصورة محفوظة على الأفلام سواء أخذت مع علم صاحبها بها أو على غفلة منه، فهل يحكم طبقاً لذلك أو لا، أو يفصل؟ هذه أربعون مسألة من المسائل المهمّة المبتلى بها اليوم والتي قلّما تعرّض لها فقهاؤنا الأعلام من القدماء والمتأخرين؛ لعدم ابتلائهم بها، وقد تصدّى جمع من أكابر المعاصرين للجواب على بعضها في كتبهم الفتوائية من دون ذكر دليل عليها؛ لاقتضاء المقام ذلك، وبقي كثير منها بلا جواب. هذا ومن المعلوم عدم حصر المسائل المستحدثة في الأربعين وإن كانت هذه أهمّها.

المقدمة الثانية

في بيان أسس العامة للمسائل المستحدثة:

من الواضح أنّ هذه المسائل المستحدثة وأشباهها ممّا لم يرد فيها نصّ خاصّ، فمن اللازم ذكر الأدلّة التي تعتمد في بحثها.

وينبغي لنا أولاً ذكر القواعد الكلية التي يمكن إرجاع المسائل المستحدثة إليها من باب ردّ الفروع إلى الأصول الذي هو وظيفة المجتهد، ثمّ بعد ذلك نتعرّض لكلّ واحدة منها مفصّلاً وبيان أحكامها وما ينطبق عليها من القواعد والأصول.

فنقول - ومن الله نستمد التوفيق والهداية -: لا بدّ هنا من رسم أمور خمسة :
 الأمر الأول : إنّه ينبغي أن يعلم أنّ طريقة البحث في هذه المسائل المستحدثة
 وأشباهاها عند الشيعة تختلف عما هو عليه عند إخواننا أهل السنّة؛ وذلك لاختلاف
 المباني الأصولية لكلّ من الفريقين، حيث إنّ أصحابنا يتمسكون بالنصوص الخاصة
 والعامة وأيضاً بالقواعد الكلية المأخوذة من الأدلّة المعتمدة - الكتاب والسنّة
 والإجماع القطعي - ولا ركون لهم في شيء من ذلك إلى الظنون. فإنّ الاجتهاد عندنا
 إنّما هو استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها، وإنّ لكلّ واقعة حكماً شرعياً
 مجعولاً يكون المجتهد دائماً بصدد الوصول إليه، سواء وصل إليه أم لا.

وإن شئت قلت : قد ثبت بالأدلة أنّ لكلّ واقعة حكماً في الشريعة الإسلامية
 علمنا به أو لم نعلم، وهذه الأحكام الواقعية كانت مودعة عند رسول الله ﷺ وبعده
 عند أوصيائه المعصومين عليه السلام، فالحوادث الواقعة لا تخلو من الأحكام الواقعية، إلّا
 أنّنا إذا لم نظفر بحكم واقعي نظفر بحكم ظاهري قطعاً؛ لما قد ثبت عندنا من أنّ الفقيه
 إمّا يعلم الحكم الواقعي أو يظن به ظناً معتبراً دلّت الأدلّة القطعية على اعتباره - أي
 الأمارات - أو يشك، وعند الشك يرجع إلى أحد الأصول العملية المعتمدة - أي
 البراءة والاستصحاب والتخيير والاحتياط - وهذه الأصول حاصرة لموارد الشك
 طرّاً لا يشدّ منها شاذّ، فإذن لا فراغ في الشريعة لا واقعاً ولا ظاهراً، ووظيفة المجتهد
 هي عملية اكتشاف وتحصيل الحكم الموجود في الشريعة. هذا هو الاجتهاد لدى
 الشيعة الإمامية.

أما الاجتهاد لدى أهل السنّة فإنّه مبين لما عندنا؛ وذلك لاعتمادهم في الإفتاء في
 مثل هذه المسائل على القياس الظني والاستحسان والمصالح المرسلة وسدّ الذرائع بما
 لها من معانٍ عندهم، ولا ينحصر الاجتهاد - حسب اعتقادهم - في حدود

النصوص، ويمكن القول إنّ الاجتهاد عندهم في الجملة على أقسام ثلاثة: أولها: وهو المسمّى عندهم بالاجتهاد البياني الذي هو نحو ما ذكرنا آنفاً من استنباط الحكم الشرعي من النصوص.

ثانيها: تشريع الحكم وجعله في ما لا نصّ فيه، فإنّ المجتهد هنا يُستعمل رأيه الخاصّ وفهمه في تشخيص الحكم الشرعي إما على أساس القياس الظني أو على أساس مبدأ الاستحسان أو على أساس مبدأ المصالح المرسلة أو على أساس مبدأ سدّ الذرائع، كما هو مشروح عندهم، ويكون هذا الحكم المجعول من قبل المجتهد بمنزلة حكم الله تعالى، وذلك بمقتضى قولهم بالتصويب.

وهو كما ترى؛ فإنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً، إنّما لجأوا إلى ذلك لشحّة المصادر والنصوص المتوفرة لديهم؛ حيث حرّموا أنفسهم من الانتفاع والانتقال ممّا صدر عن العترة الطاهرة من روايات وأحاديث كثيرة، فوقعوا في ما وقعوا فيه.

وقد حدّر رسول الله ﷺ من مغبّة ذلك في الحديث المتواتر بين المسلمين: «إنّي مخلف فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي»^(١).

ثالثها: الاجتهاد في مقابل النصّ، وبعض أمثله معروفة، نحو ما حكى عن عمر من قوله: «متعتان كانتا محللتين في زمن النبي ﷺ وأنا أحرّمهما وأعاقب عليهما»^(٢). وهذا القسم كسابقه غير مقبول عندنا؛ إذ ليس من حق المجتهد أن يشرّع، بل عليه أن يبذل ما في وسعه للوصول إلى الأحكام الواقعية المجعولة من خلال النصوص الخاصّة والعامة والقواعد الكلّية التي هي طرق إليها. وقد ذكرنا ذلك مفصّلاً في محلّه من أبحاث الاجتهاد والتقليد.

(١) صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٨٧٤، ومستندات كثيرة أخرى.

(٢) الخلاف: ج ٢ ص ٣٩٤.

الأمر الثاني: هل للزمان والمكان تأثير في الاجتهاد؟
المعروف لدى جمع من أكابر المعاصرين أنّ للزمان والمكان تأثيراً ودخلاً في
الاجتهاد، فما هو المراد من ذلك؟ وكيف تتغير الأحكام باختلاف الأمكنة والأزمنة
مع أنّها عامة لكل زمان ومكان؟!

لا يخفى أنّ جذور هذا البحث موجودة في كلمات القدماء والمتأخرين أيضاً، ومهما
يكن فإنّ لهذا الكلام ثلاث معانٍ، بعضها باطل وبعضها صحيح:
أولها - وهو معنى ساذج لا يقول به أحد من فقهاءنا؛ وحاصله أن يقال: إنّّه لا بدّ
أن يكون الفقيه تابعاً للزمان والمكان، فإذا شاع المصرف الربوي فاللازم عليه
الإفتاء بحلّية هذا النوع من الربا، وإذا كان الفقيه في مكان شاع فيه السفور وتبرّج
النساء فاللازم الإفتاء بجواز ذلك، فهو إذن تابع لمقتضى الزمان والمكان. وهذا
خيال فاسد لا يقول به فقيه من فقهاء الإسلام.

ثانيها - أن يقال: ليس المراد منه تغيير الحكم بدون تغيير الموضوع؛ فإنّ حلال
محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة^(١)، بل إنّما يقع التغيّر
والتبدّل في الحكم من ناحية تبدّل الموضوعات.

توضيح ذلك: إنّ في كلّ حكم من الأحكام ثلاثة عناصر: (نفس الحكم -
المتعلّق - الموضوع)، ففي مثل قولنا: «يحرم شرب الخمر» التحريم هو الحكم،
والشرب هو المتعلّق، والخمر هو موضوع، وكذلك في قولنا «يجب تطهير المسجد»
الوجوب هو الحكم، والتطهير هو المتعلّق، والمسجد هو الموضوع، ولكن قد
لا يكون هناك إلّا الحكم والمتعلّق كالحكم بوجوب الصلاة والصيام؛ لعدم
تعلّقهما بأمر خارجي، وهنا قد يسمى المتعلّق موضوعاً، ويقال: الوجوب هو

(١) الوسائل: ج ٢٧ ص ١٦٩ ب ١٢ من صفات القاضي ح ٥٢.

الحكم والصلاة موضوعه.

ومن الواضح أنّ كلّ حكم يدور مدار موضوعه، ونسبته إليه تشبه نسبة المعلول إلى علته أو المعروض إلى عرضه. وإنما قلت: تشبه، ولم أقل إنه هو هو؛ لعدم جريان هذه العناوين - أعني العلّة والعروض - في الأمور الاعتبارية.

وعلى كلّ حال، لازم ذلك أنه إذا تغيّر الموضوع تغيّر الحكم بتبعه، ومن الواضح أنه قد يكون للزمان والمكان دخل في تبدّل الموضوعات الخارجية.

ومثاله المعروف في كتاب البيع: أنّ مالية المال - الذي هو قوام صحّة بيعه وشرائه - تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، فالماء على الشاطئ لا مالية له أحياناً، وفي المفاز له مالية كبيرة (هذا من ناحية المكان)، والثلج في الشتاء لا مالية له، ولكنه في الصيف له مالية كبيرة عادة (هذا من جهة الزمان)، وهكذا في غيرهما ممّا يشبههما من الأمثلة.

وليعلم أيضاً أنّ الحكم يؤخذ من الشارع المقدّس، والموضوعات العرفية تؤخذ من أهل العرف. نعم، الموضوعات المخترعة من قبل الشارع مثل الصلاة والصوم وسائر العبادات إنّما تؤخذ من الشارع فقط.

ومن الواضح أنه قد تتبدّل الموضوعات في نظر العرف من جهات متعدّدة، فيكون الحكم تابعاً له ودائراً مداره؛ ولذا يقال: بخار النجس ودخانه ليس نجساً، والكلب إذا وقع في المملحة وخرج عن عنوان الكلب وصدق عليه عنوان الملح كان طاهراً، حتّى أنّه لو شك في بقاء النجاسة لم يصح إجراء الاستصحاب؛ للشك في بقاء الموضوع وتغيّره حتّى على القول بجريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية.

ثمّ أعلم أنّ تغيّر الموضوع على أنحاء ثلاثة:

فتارة: تنقلب ماهيته العرفية وتستحيل إلى غيرها، كاستحالة الكلب ملحاً والفحم دخاناً، فإنّ الملح عنوان مباين ومغاير لعنوان الكلب في أنظار العرف، فتغيّر

الحكم بسببه واضح.

وأخرى : يكون تبدل بعض أوصافه الظاهرية إلى موضوع آخر وإن لم يكن مبايناً له، كاتقلاب الخمر خلاً؛ فإن الفرق بينهما وإن لم يكن عرفياً كما في المثال السابق، ولكنه أيضاً موضوع آخر، فتبدل الحكم هنا أيضاً واضح؛ لانتفاء الموضوع السابق.

وثالثة : يكون بتغير بعض أوصافه المعنوية والاعتبارية المقومة، كسقوط الماء عن المالية عند الشاطيء، وصيرورة الدم مالاً في أعصارنا، وكذا بالنسبة إلى أعضاء البدن عند الانتفاع بها في الترقيع وشبهه.

فتبدل الحكم هنا أيضاً ظاهر؛ لتبدل ما هو مقوم من الصفات، وإذا تبدلت الأوصاف غير المقومة كان مجرى للاستصحاب، نحو المثال المعروف في زوال التغير عن الماء المتغير بنفسه.

أما إذا بقي الموضوع على حاله من حيث الماهية والأوصاف المقومة للموضوع فالحكم باقي إلى الأبد؛ لأن تغيره والحال هذه لا يكون إلا بالنسخ، والمفروض انتفاؤه بعد رحيل الرسول ﷺ.

ويمكن حل غير واحدة من المسائل السابقة من هذا الطريق :

منها - إن بيع الدم لم يكن جائزاً في الأزمنة السابقة؛ لعدم وجود منفعة محللة فيه، ولا انحصار منفعته في الأكل المحرم، ولكن تبدل الزمان أوجد له منافع محللة كثيرة، كإنقاذ بعض المرضى والمجروحين من الهلاك، فجاز بيعه لهذه المنفعة المهمة الغالبة حيث لا دليل لنا على بطلان بيع النجس مطلقاً.

ومنها - بيع أعضاء البدن كالكلية والقلب وقرنية العين؛ فإنها وإن كانت مما لا ينتفع بها في سابق الأيام منفعة محللة مقصودة، إلا أنه ينتفع بها في عصرنا أعظم المنافع التي قد توجب نجاة نفس إنسان من الهلاك أو من العمى.

اللهم إلا أن يستشكل في بيعها من جهة أنه ميتة وإن كان لها منافع كثيرة، كالأديم المأخوذ من الميتة الذي ينتفع منه منافع كثيرة ومع ذلك لا يجوز بيعه، كما لعله يظهر من كثير منهم؛ ولذا قلنا في محله إن الأحوط جعل العوض المأخوذ في مقابل الإذن بأخذ الكلية منه، لا في مقابل نفس الكلية.

ومنها - مسألة الترقيع بجلد مأخوذ من إنسان حي أو ميت، فيقال إن اتصاف الجلد بالنجاسة إنما هو إذا قطع عن بدن إنسان ولم يتصل ببدن إنسان آخر، أما إذا اتصل به وجرى الدم والحس فيه اتصف بصفة الحياة وخرج عن عنوان الميتة، بل وصدق عليه أنه من أعضاء هذا الإنسان الذي انتقل إليه العضو، لا من أعضاء الإنسان السابق.

كما يقال في مسألة انتقال دم الإنسان إلى البق: إنه إذا انتقل إليه وصدق دم البق عليه اتصف بالطهارة بعد أن كان نجساً.

ومنها - مسألة المالية في النقود الورقية؛ فإن المالية أمر اعتباري، وكثيراً ما يكون اعتبارها بيد العرف والعقلاء، فإذا اعتبرها العرف والعقلاء في أوراق خاصة - لعل سيأتي بيانها إن شاء الله في محلها - جاز جعلها ثمناً في البيع والإجارة وغيرهما من المعاولات، وإذا أبطل اعتبار قسم منها بطلت مالياتها، فتصبح ورقة عادية فاقدة للقيمة، وربما تلقى في سلّة المهملات.

ومنها - ما قد يقال في مسألة كثرة النفوس والنسل - ولا أقول هذا إلا احتمالاً - من أن تأكيد الشارع المقدّس على المباهاة بكثرة المسلمين إنما كان في زمن كان هذا سبباً لمزيد القوة والشوكة، فالموضوع في الحقيقة كثرة النفوس الموجبة لذلك، كما يظهر من آيات كثيرة في الكتاب العزيز بعضها وقع في كلام الله تعالى أو بعض أوليائه وبعضها حكى عن الكفار:

فمن الأول قوله تعالى في سورة نوح: ﴿وَيُذِدُّكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ﴾^(١) فقد كان البنون كالأموال سبباً للقوة، وقوله تعالى: ﴿وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿كَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَ أَكْثَرَ أَمْوَالًا وَ أَوْلَادًا﴾^(٣).

ومن الثاني قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَ أَوْلَادًا وَ مَا نَحْنُ بِمُعَذِّبِينَ﴾^(٤).

فقد كانت كثرة الأولاد مثل كثرة الأموال سبباً للقوة والشوكة والعظمة، فلو تغير هذا الموضوع في زمان وصارت الكثرة سبباً لمزيد الضعف والتأخر والذلة والحقارة - كما يحكى ذلك كثيراً عن أهل الهند، حيث بلغت كثرة النفوس فيها إلى حد سبب في موت الكثير منهم من شدة الجوع، وكذلك مسألة السكن حتى قيل إن أعداداً هائلة من الناس يتخذون من أطراف الشوارع والممرات مساكن لهم فيها يتكاثرون وفيها يموتون، وليس لهم من أسباب الحياة شيء - فهل تكون كثرة النسل راجحة في نظر الشرع؟!

لا أقول: إن كثرة المسلمين قد وصلت إلى هذا الحد أو لا، بل أقول: لو أدى الأمر إلى هذا الحد فهل هو شيء يباهي به رسول الله ﷺ سائر الأمم؟! أو إن اللازم على المسلمين في هذه الأعصار الاهتمام بالكثرة من ناحية الكيفية - أعني الزيادة في العلم والقوة الفكرية والثقافية والصناعية والأخلاقية - لا الكثرة في كمية الأفراد الفاقدة لذلك؛ فإن كثرتهم والحال هذه كثيراً ما تمنع عن بلوغ المرتبة المطلوبة، وسيأتي بيان

(١) نوح: ١٢.

(٢) الإسراء: ٦.

(٣) التوبة: ٦٩.

(٤) سبأ: ٣٥.

ذلك إن شاء الله.

وقد يؤيد ذلك كله بما ورد في بعض الكلمات القصار لأئمة المؤمنين عليهم السلام - بعد أن سئل عن قول رسول الله ﷺ «غَيِّرُوا الشَّيْبَ وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ» - قال: «إِنَّمَا قَالَ ﷺ وَالَّذِينَ قُلُّ، فَأَمَّا الْآنَ وَقَدْ اتَّسَعَ نَطاقُهُ وَضَرَبَ بِجِرَانِهِ فَاْمُرُوا وَمَا اخْتَارُ»^(١)، وللإسلام صلة.

ولا ينحصر الكلام بهذه المسائل الخمس، بل المراد توضيح أن المفتاح الأصلي الوحيد لحلّ قسم كبير من المسائل المستحدثة هو هذا المعنى؛ أي تبدل الحكم بتبدل الموضوعات عرفاً.

وعصارة الكلام: أن الأحكام المأخوذة من الشارع المقدس ثابتة لا تتغير مدى القرون والأعصار ولا تتبدل بحسب اختلاف الأمكنة والأمصا، فالاحلال حلال دائماً والمحرام حرام كذلك، ولكن الموضوعات العرفية متغيرة دائماً، فكلما تغير الموضوع تغير الحكم، حيث إن الموضوع كثيراً ما يكون متأثراً بالزمان والمكان، فإذا تغير الزمان والمكان تغير الموضوع فيتغير الحكم تبعاً له.

وتغير الموضوع على أقسام مختلفة: تارة يكون بتبدل الماهية كما في الكلب الواقع في المملحة، وأخرى بتبدل أوصافه الخارجية كتبدل الدم من جسم الإنسان إلى البق، وثالثة بتبدل الأمور الاعتبارية كتبدل المالية. وهذا هو المراد من تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد.

ثالثها: هو أن تبدل الزمان والمكان قد يكون سبباً لتنبيه الفقيه إلى مسائل جديدة وانسراح فكره وصدرة، فيلتفت إلى أمور لم يكن متنبهاً لها في السابق، سيما بعد قيام الحكومة الإسلامية، ولكن لا بمعنى أنه إذا كان خارجاً عن هذه الدائرة كانت

(١) شرح نهج البلاغه (ابن أبي الحديد): ج ١٨ ص ١٢٢.

له أفكار خاصة وإذا دخل تبدلت أفكاره، بل بمعنى التفاته إلى حاجات ومصالح النظام والأمة.

فمثلاً ينتبه إلى أنّ تحصيل العلم - الأعمّ من كونه دينياً أو دنيوياً - الذي كان يعدّه في الماضي من الواجبات الكفائية، يعدّه الآن من الواجبات العينية؛ لما يشعر من حاجة المسلمين الماسّة إلى ذلك في تدبير أمور الدين والدنيا، فإنّ الجماعة الجاهلة تصبح متأخرة جداً وضعيفة إلى النهاية، ولا يرضى الله ورسوله ﷺ والأئمة الهداة عليهم السلام هذا التأخر والضعف للمسلمين، ولذا يفتي الفقيه بوجوب الجهاد لمحاربة الجهل وبوجوب تحصيل العلم عينياً على جميع المسلمين كلّ حسب استعداده. إذن، فقد أثر الزمان في فتوى المجتهد لتنبّهه إلى حيثيات جديدة وجهات مستحدثة، ونحو ذلك.

الأمر الثالث: في الأمور التي تبني عليها هذه المسائل:

من المعروف أنّ القضية على قسمين: خارجية وحقيقية.

فالقضايا الخارجية ما يكون الحكم فيها ثابتاً على الأفراد الموجودة في الخارج، مثل ما إذا قلت: إنّ لي صلة بجميع العلماء؛ أي العلماء الموجودين، لا كلّ من يصدق عليه العالم اليوم وفي سابق الزمان ومستقبل الأيام، وكذا إذا قلت: أعط كلّ من في المعسكر مئة درهم، كان النظر إلى الموجودين في الخارج.

أما القضايا الحقيقية فالحكم فيها تابع لموضوعاتها التي يقدر وجودها في الحال أو في الماضي أو في المستقبل، وقد لا يكون لها مصداق فعلاً في الخارج ولكن الحكم صادق، كقولنا: النار حارة، فإنّها تشمل جميع المصاديق المقدّرة سواء في الماضي أو الحال أو المستقبل.

ولا ينبغي الشك في أنّ أغلب الأحكام الشرعية التي وردت بصورة القضايا -

سواء كانت بصورة الإخبار، كقوله ﷺ: «المؤمنون عند شروطهم»^(١) أو الإنشاء كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) وأمثال ذلك - فإنها على نحو القضايا الحقيقية لا الخارجية، وحينئذ لا تنحصر مصاديقها بما كان موجوداً في عصره ﷺ والأئمة المعصومين عليه السلام، بل تشمل جميع المصاديق التي توجد لها في كل زمان ومكان ما لم يقدّم دليل على خروجها واستثنائها كما لا يخفى، لا سيما الآيات القرآنية بعد التصريح بأنها لجميع العالمين إلى يوم القيامة، حتى إذا كانت الخطابات بصورة خطابات المشافهة.

ومن هنا نقول: إنّ أحكام المسافر تشمل المسافرين بالوسائل السريعة في عصرنا، ولا تختص بالأسفار في الأزمنة القديمة، ما لم يقدّم دليل على الاختصاص، ولم يقدّم قطعاً.

كما أنّ الأحكام الخاصّة بماء الحّمّ تشمل الحمامات الموجودة في عصرنا مع مفارقتها عما كان في قديم الأيام من جهات كثيرة.

وكذا أحكام البئر فإنها تشمل الآبار العميقة المستحدثة في عصرنا أيضاً.

وكذا حكم القيمي والمثلي بالنسبة إلى مصنوعات كثيرة وجدت الآن ولم تكن سابقاً، كأنواع الألبسة والأغذية ووسائل النقل والأثاث المنزلية وغيرها، فقد كانت تعدّ من القيمي وتعدّ اليوم من المثلي، وغير ذلك.

ولو كانت الأحكام الشرعية على نحو القضايا الخارجية لم تشمل شيئاً من هذه المصاديق، بل كانت ناظرة إلى خصوص المصاديق الموجودة في عصرهم عليه السلام، وأما غيرها فلا تندرج تحت هذه العمومات.

(١) الخلاف: ج ١ ص ٣١٨.

(٢) المائدة: ١.

ومن هنا يمكن حلّ كثير من المسائل السابقة؛ لشمول الأدلة للمصاديق المستحدثة.

وإن شئت قلت: تنحلّ عقدتها بالتمسك بالإطلاقات والعمومات ما لم يقدّم دليل على تقييدها أو تخصيصها، وهذه قاعدة عامة ثابتة في علم الأصول.

وإليك نماذج من المسائل السابقة تجري فيها هذه القاعدة:

منها - جريان «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» في العقود المستحدثة، كالتأمين، فإنّه أيضاً عقد، فيدخل تحت عموم «أوفوا»، ولا معنى لتخصيصه بالعقود الموجودة في عصر التشريع فقط، بل يشمل جميع العقود المتعارفة بين العقلاء.

ومنها - أنواع الشركات المستحدثة يومياً، حيث إنّ بعضها مشمول للأدلة. ومنها - السرقة إذا كانت بصورة عقد جديد، لا من قبيل الشرط في ضمن عقد الإجارة، كما سيأتي مفصلاً إن شاء الله.

ولكن لا بدّ أنّ تتحقّق في جميع تلك العقود الشرائط العامة الواجبة شرعاً في العقود؛ من معلومية العوضين - لو قلنا بجريان حكم الغرر في جميع العقود - وكونه على أمر محالّ، وعدم كونه من قبيل التعليق في الإنشاء، وكون العاقد عاقلًا بالغاً رشيداً مختاراً، إلى غير ذلك ممّا يعتبر في جميع العقود.

ومنها - صحة المضاربة بالنقود الورقية، بل وصحة بذل رأس المال للزراعة والصناعة وغيرها وإن لم تُسمَّ مضاربة ولم تجر عليها أحكام المضاربة لو كان لها أحكام خاصة بها. فإذا بذل إنسان مالاً إلى آخر وقال: مني رأس المال ومنك الصناعة ولك نصف منافعها، كان هذا داخلياً في عمومات وجوب الوفاء بالعقد و«المؤمنون عند شروطهم» وشبههما، فيجوز ابتياع سهام المؤسسات الصناعية وتقسيم منافعها بين العاملين عليها والذين يملكون سهامها؛ لأنّه عقد عرفي جامع

للشرائط الشرعية، فهي داخلة تحت عموماتها وإن لم تدخل تحت العناوين المعروفة.

ومنها - إجراء العقود بالهاتف وشبهه فهو أيضاً داخل في عمومات الباب، وأما حكم خيار المجلس ففيه كلام يأتي عند الكلام عن هذه الفروع تفصيلاً إن شاء الله. الأمر الرابع: إن إطلاقات الأدلة اللفظية شاملة لكل مصاديق موضوع الحكم الشرعي، ولا تنحصر في حدود المصاديق المتحققة في فترة صدور النص أو ما يقاربها، بل إن الإطلاقات تطال ما يتحقق في زماننا من مصاديق مستجدة أيضاً، إلا أنه قد يكون هناك من الجهات والحيثيات ما يوجب انصراف الإطلاقات عن بعض المصاديق المستحدثة، وحينئذ لا يجوز الأخذ به والقول بشموله.

توضيح ذلك: إن المعروف أن شمول الإطلاق لجميع مصاديق الموضوع ثابت بمقدمات الحكمة، والمعروف أنها أربع:

- ١- كون المتكلم في مقام البيان، ٢- عدم صدور البيان، ٣- عدم انصراف المطلق إلى بعض أفراد، ٤- عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب.
- أما الرابعة فهي مردودة عندنا؛ فإنه قلنا يوجد إطلاق ليس له قدر متيقن، ولا زمه سقوط غالب المطلقات، لاسيما ما له شأن نزول أو شأن ورود، ولا أظن أحداً يلتزم به، كيف؟! والمعروف أن الورد وكذا شأن النزول لا يخصص، وأما باقي المقدمات فهي حق لا ريب فيه، وأما منشأ الانصراف فهو أنس الذهن ببعض المصاديق لأسباب متنوعة من قبيل غلبة الوجود؛ وذلك مثل ما يقال في أشبار الكرّ وأنها منصرفة إلى المتوسط الغالب لا المفرط في الكبر والصغر النادرين، وكذا في مقدار الوجه في الضوء وتعيين ذلك بما دارت عليه الإبهام والوسطى، وكذا الذراع في كثير من المقاييس الشرعية. كل ذلك محمول على الغالب؛ للانصراف، وفي مقابل

ذلك يقال بإلغاء الخصوصية العرفية عند العلم بعدم دخلها.

ومن هنا يعلم حال غير واحدة من المسائل المستحدثة:

ومنها - ما مرّ في حكم الغنائم المأخوذة من العدو في عصرنا من الطيارات والدبابات والمدافع وأمثال ذلك؛ فإنّ قوله تعالى ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾^(١) - الدالّ على تملك المقاتلين لأربعة أخماس الغنيمة - منصرف عن أمثالها من جهتين:

أولاً: إنّ الجيوش في عصرنا تكون جميع مصارفها على الحكومة؛ من وسائل النقل والسلاح والتغذية والأدوية ومصارف الجرحى والمعلولين بل وعوائل القتلى وغير ذلك، بينما كانت جميعها على آحاد المقاتلين في أزمنة نزول الآية وما يقاربها؛ ولذا كان للفارس سهمان وللراجل سهم واحد من الغنائم باعتبار مصارف المركب. نعم، ربّما كان هناك مساعدات لبعض الأفراد سيّما الذين لا يجدون إلاّ جهدهم ولكن لم يكن ذلك شاملاً لحوائجهم كلّها؛ فلذا يمكن دعوى انصراف الآية عن مثل زماننا. ثانياً: إنّ الأسلحة والمعدّات الحربية في عصرنا ممّا تحتاج إليه الدولة ولا حاجة لغيرها فيها، نعم، يمكن أن يقال ببيعها وصرف ثمنها فيهم، ولكن لا دليل على ذلك أيضاً. إذن، فدعوى الانصراف عن هذه المصاديق قوية.

ومنها - ما مرّ في حكم التشريع والترقيع.

إلى غير ذلك ممّا يمكن دعوى انصراف العمومات عنها.

الأمر الخامس: كثيراً ما تندرج المسائل المستحدثة ضمن العناوين الثانوية؛ ولذا يجب شرحها وكشف النقاب عنها، فنقول - ومنه سبحانه نستمد التوفيق والهداية -: إنّ حل تلك العناوين لا يتنقّح إلاّ بعرض مسائل:

(١) الأنفال: ٤١.

- ١ - تعريف العناوين الثانوية.
- ٢ - عدد العناوين الثانوية.
- ٣ - دور العناوين الثانوية في الفقه الإسلامي.
- ٤ - نسبة العناوين الثانوية إلى الأدلة.

(١) تعريفها

قد مرَّ أنَّ كلَّ حكم له موضوع خاص، وهذا الموضوع قد يلاحظ بذاته وله أقسام وأنواع وأفراد، وقد يلاحظ بحسب العناوين الطارئة الذي قد يتغير حكمه معها، مثلاً لحم الميتة له عنوان بذاته، وله أقسام: ميتة البقر والغنم والإبل، وأسباب الموت أيضاً مختلفة، فقد تكون متردية وأخرى نطيحة وثالثة ممَّا أكله السبع؛ أكل بعضه وبقي بعض. فقله ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾^(١) يشمل الجميع؛ بناءً على كون الموت بمعنى ما لم يُذكَّ، ولكن للميتة عناوين طارئة خارجة عن ذاتها، مثلاً هذه الميتة ممَّا اضطر إلى أكلها، ومن الواضح أنَّ الاضطرار وعدمه ليس ممَّا يعرضها لذاتها، بل لأمر خارجية، وهذا وأشباهه هي العناوين الثانوية.

مثال آخر: حفر البئر في ذاته أمر مباح، من دون فرق بين الآبار العميقة والمتوسطة وقليلة العمق، ولكن إذا كان مقدمة لتحصيل الماء للوضوء والغسل فحينئذٍ يجب بعنوان المقدمة. ومن الواضح أنَّ هذا العنوان خارج عن ذات البئر وإنَّما طرأ عليه من الخارج، فهذا عنوان ثانوي.. إلى غير ذلك من الأمثلة.

ومنه المسألة المعروفة، وهي تحريم شرب التنباك في بعض الأزمنة من قبل آية الله الشيرازي؛ لكونه سبباً لمزيد قوَّة أعداء الإسلام.

(٢) أقسامها

وأعلم أنه لا تنحصر العناوين الثانوية بالاضطرار والضرورة كما قد يتوهم، بل لها أقسام كثيرة يشكل إحصاؤها، وإليك أهمها:

- ١ - الاضطرار، كما في المثال السابق: الاضطرار إلى أكل لحم الميتة.
- ٢ - الضرر على النفس، مثل ما إذا علم المريض أن تناول ذلك الغذاء المباح يؤدي إلى هلاكه.
- ٣ - الإضرار بالغير، مثل ما إذا حفر في داره بالوعة - وهو أمر مباح - مع علمه بأنه يؤدي إلى ضرر الجار، ومنه حديث سمرة بن جندب.
- ٤ - العسر والحرَج الشديد؛ مثل ما إذا لم تتضرر المرأة الحامل أو الشيخ الكبير بالصوم ولكن يقعان في مشقة شديدة لا يتحمل مثلها عادة.
- ٥ - مقدمة الواجب، مثل ما مرَّ من حفر البئر لتحصيل ماء الوضوء أو الغسل، ومنه ما يكون مقدمة لحفظ النظام.
- ٦ - مقدمة الحرام، مثل ما مرَّ من أن شرب التنباك سبب لمزيد شوكة المعتدين.
- ٧ - الإعانة على واجب شرعي، مثل ما إذا لم يمكن الجهاد إلا ببذل أموال غير الوجوه الواجبة الشرعية؛ فإنه يجب لما فيه من التعاون على البر والتقوى.
- ٨ - الإعانة على الظلم وسائر المحرمات، كبيع العنب ممن يعمله خمرًا مع هذا القصد، والفرق بينه وبين مقدمة الواجب والحرام، أن الإعانة تكون بالنسبة إلى فعل الغير والمقدمة لفعل النفس.
- ٩ - قاعدة الأهم والمهم، مثل ما إذا دار الأمر بين التصرف في دار الغير ونجاة نفس المؤمن.

١٠ و ١١ و ١٢ - النذر والعهد والقسم.

إلى غير ذلك من أشباهها مما يطول المقام بذكرها.

(٣) أثر العناوين الثانوية

إنَّ للعناوين الثانوية أثراً كبيراً في ازدهار الفقه الإسلامي وتطوره وانطباقه على الحاجات البشرية، فكم من معضلة انجالت بفضلها! وكم من مشكلة انكشفت في ضوئها!

توضيح ذلك: إنَّ هنا إشكالاً حاصله أنَّ الحاجات البشرية متغيرة باستمرار، وما من زمان جديد إلَّا وفيه حاجة جديدة، والمسائل الاجتماعية في حال تبدل دائم، فكيف تنطبق هذه المتغيرات على الأحكام الثابتة الشرعية التي حلالها حلال إلى يوم القيامة وحرامها حرام كذلك؟

وكذلك إنَّ أحكام الإسلام ثابتة، وحاجات الإنسان متغيرة بحسب الزمان والمكان، وتطبيق أحدهما على الآخر غير ممكن، فالإشكال لا ينحصر بخاتمة الإسلام بل يجري ولو في دين يبقَى آلاف أو مئات من السنين؛ لتطور حياة الإنسان في ألف سنة قطعاً بل وفي مئات من السنين.

ويجاء على ذلك بأمر متعدد: منها إنَّ كثيراً من هذه الأمور المتغيرة ينحلّ بفضل القواعد الكلية الموجودة في الكتاب والسنة التي لها عرض عريض، كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) و﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) و﴿الصُّلْحُ خَيْرٌ﴾^(٣)، وكقوله ﷺ «المؤمنون عند شروطهم»^(٤)، فإنَّها تشمل جميع أبواب المعاملات والعقود المستحدثة بين الأفراد بل الدول أيضاً، وكقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾^(٥)، فالقيام بالقسط في المجتمع له عرض

(١) المائدة: ١.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) النساء: ١٢٨.

(٤) مستدرک الوسائل: ج ١٣ ص ٣٠١ ب ٥ من التجارة ح ٧.

(٥) النساء: ١٣٥.

عريض يشمل جميع أنحائه إلا ما خرج بالدليل. وكقاعدة البراءة وقبح العقاب بلا بيان، فإنها توجب الترخيص في جميع ما يحدث من الأمور مما لم يرد فيها منع من الشرع والعقل كجميع المخترعات المستحدثة طوال القرون والأعصار ومن جملتها أنواع الرياضات والعلوم والفنون هي من هذا القبيل، وكذا قاعدة كل ما حكم به العقل حكم به الشرع.

هذا، وكثير من هذه الأمور مندرج في ظلّ العناوين الثانوية، وبفضلها ينحلّ كثير من عقدها ومعضلاتها، وهذه العناوين - كما عرفت - كثيرة جداً، وكل واحد منها له عرض عريض ومصاديق كثيرة تشمل جوانب واسعة من حياة الإنسان، فهذه العناوين وإن كانت ثابتة على كليتها ولكن مصاديقها متغيرة.

وإن شئت قلت: أصول حوائج الإنسان ثابتة وهي فطرية طبيعية وإن كانت أشكال قضائها مختلفة، مثلاً إنَّ للإنسان حاجة طبيعية فطرية إلى الطعام والكسوة والسكن وعلاج الأمراض، وكذا له حاجة إلى العلم والصناعة والزراعة والترفيه المزيل لأتاعب الحياة ومرارتها، هذه أصول ثابتة، ولكن تتغير طرق إشباع هذه الحوائج، فأصلها ثابت وفروعها متغيرة. وكذا قوانين الإسلام لها أصول ثابتة موافقة للفطرة وفروع متغيرة على مرّ الدهور والأيام مندرجة ضمن العناوين الثانوية، وكثير من المسائل المستحدثة تنحل بواسطتها.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى كيفية الاستناد إلى العناوين الثانوية في حل هذه المسائل، وإليك نماذج منها:

١ - مسألة إحداث الشوارع في البلاد، ممّا يوجب تخريب البيوت بغير إذن مالكيها. توضيح ذلك: لا شكّ أنّه لا يمكن لأحد في العصر الحاضر الاكتفاء بوسائل النقل القديمة وصرف النظر عن الوسائل السريعة الجديدة سواء لنقل الأشخاص أو الأمتعة الاثقال.

فلو اجتمعت أمة من الأمم على رفضها وطَيِّ المسافات داخل المدن وخارجها بواسطة الجمل أو الفرس وشبههما، وترك المكاثر الحديثة الجديدة في الصناعة والزراعة وغيرها، ورفض استخدام الآلات الحربية الحديثة لكانت من أذل الأمم وأفقرها وأقلها قدرة وأشدّها حاجة إلى الغير، ولم يستقر لهم حجر على حجر. وهذا مخالف لقول الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(١)، وقوله: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^(٢)، وقوله ﷺ: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»^(٣).

وإذا تعيّن استعمال الوسائل الحديثة وادوات النقل الجديدة وهذه المصانع والأسلحة الثقيلة وجب إحداث طرق تستوعبها؛ إذ لا يمكن الاستفادة منها في الطرق والشوارع الضيقة القديمة، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى لا يجوز تخريب بيوت المسلمين والتصرّف في أموالهم بغير إذنهم؛ لما ثبت بالعقل والنقل أنّه لا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره إلاّ بطيب نفسه، فإذا دار الأمر بين الأول والثاني دخل في قاعدة الأهم والمهم ووجب الأخذ بالأهم وترك المهم.

ومن الواضح أنّ حفظ عزّة المسلمين وعظمتهم أهم، ولكن يجوز ذلك بالمقدار الواجب، فيجب تدارك خسارات البيوت التي تقع في الشوارع المستحدثة، وتنحلّ هذه العقد بفضل القاعدة المذكورة؛ فإنّ الذهاب والإياب والعبور والمرور مع هذه الوسائل إن كان خالياً عن النظم اللازم حدث قطعاً كلّ يوم حوادث مؤلمة من هلاك النفوس وجرحها وتلف الأموال والثروات، فمن باب مقدمة الواجب - أعني

(١) الأنفال: ٦٠.

(٢) النساء: ١٤١.

(٣) الوسائل: ج ٢٦ ص ١٢٥ ب ١٥ من ميراث الأبوين ح ٢.

حفظ النفوس والأموال بل حفظ نظام المجتمع - يجب وضع مقررات للمرور، وهذا - أعني حفظ مقدمة الواجب - عنوان آخر من العناوين الثانوية، ومن المعلوم وجوب اتباع هذه الضوابط إذا شرعتها الحكومة الإسلامية أو أمضتها بعد إنشائها من جهة غيرها.

٢ - حفظ النفوس المحترمة واجب، وقد يكون التشريع مقدمة له، وقد لا توجد أجساد غير المسلمين لهذا الأمر، فلا مناص من تشريع أجساد المسلمين، فيدور الأمر بين هتك حرمة هذه الأبدان وترك حفظ النفوس، ومن الواضح كون الثاني أهم، ولكن لا بد أن يكون ذلك بالمقدار اللازم، فيجب الاقتصار عليه وعدم التعدي عنه.

٣ - في الخسارات الناشئة عن الجنايات العمدية أو الخطأ، فقد يحتاج جبرها إلى مصارف كثيرة جداً أكثر من مقدار الدية بمراتب.

ولقائل أن يقول: إن قاعدة لا ضرر تقتضي جبران هذه الخسارات، وكيف يمكن القول بوجوب تحملها من ناحية المجني عليه مع أنه لا ضرر ولا ضرار في الإسلام؟! ٤ - ما يضرّ بالزوجة من ناحية الزوج بحيث يكون بقاؤها في بيته حرجاً شديداً وعسراً أكيداً، مثلاً: سمعت أن هناك رجلاً قد ارتكب جنایات كثيرة تبلغ ١٨ جنایة من السرقة والفحشاء وهتك الأعراض والنفوس و...، فبقاء الزوجة معه والحال هذه أمر متعذر.

إن قلت: إن قاعدتي لا ضرر ولا حرج إنما تنفيان الأحكام الضررية والحرجية ولا تثبتان شيئاً من الأحكام، مثل جواز الطلاق لحاكم الشرع أو تدارك خسارة المجني عليه أو نحو ذلك.

قلنا: قد ذكرنا ذلك في محله وأجبنا عنه.

إلى غير ذلك من أشباه هذه المسائل التي سنتكلم فيها إن شاء الله مفصلاً، فإن

المقام مقام الإيجاز.

بقي هنا أمور يجب التنبيه عليها:

التنبيه الأول: إنّ العناوين الثانوية على قسمين: قسم منها مبني على الضرورات، فهي تتقدّر بقدرها ولا يجوز أن يتعدى عن موردها - بحسب الزمان والمكان وسائر الخصوصيات - إلى غيرها مثل مسألة جواز أكل الميتة في المحمصة وما يجذو حذوها. وقسم آخر ليس من هذا القبيل، فقد يبقى مدى الدهور والأعصار، مثل جواز التشريح في أعصارنا في الجملة، وجواز إيجاد بعض الشوارع، والمحافظة على قوانين المرور.

ولابدّ في القسم الأول - أي الضرورات وما يضطرّ إليها - من تعيين حدود الموضوع، وليس ذلك على عاتق الفقيه، بل فتواه تكون كلّية تشمل الموضوع المفروض وجوده.

نعم، قد يتصدّى الفقيه لتطبيق الحكم الاضطراري على موضوعه بما أنّه وليّ أمر المسلمين ويحكم حكماً خاصاً على موضوع خاص، ولكن ليس ذلك بما أنّه مقتن، بل بما أنّ له ولاية الأمر، كما هو كذلك في الحكم المعروف من السيد السند العلامة الشيرازي - المرجع الديني الأعلى في زمانه - في استعمال التنباك وأنّه بحكم المحاربة لإمام العصر صاحب الزمان (عج)، فالفتوى هنا أنّ كلّ ما يكون سبباً لضعف المسلمين وتقوية شوكة المعتدين فهو حرام من باب أنّه مقدمة الحرام أو إعانة على الإثم، فهذه هي الفتوى الكلّية في المسألة، أما تطبيقها على خصوص التنباك في تلك البرهة من الزمان فهو من باب حكم الفقيه والولاية الإلهية.

هذا، ومن الواضح أنّ الضرورات أمور قسرية استثنائية لا تدوم وإنّما يحتاج إليها في برهة خاصة من الزمان وإن كان قد يتفاوت ذلك طولاً وقصراً.

ومن هنا يعلم أنّه لا يمكن بناء أكثر القوانين في زمن طويل على الضرورات؛ فإنّ

معنى هذا حينئذٍ أنَّ عصر الشريعة الإسلامية قد انقضى، فإنَّ أحكامه الأولية غير قابلة لإدارة شؤون المجتمع، ولذا فهو يلجأ دائماً إلى المستثنيات لمعالجة ذلك. وإن شئت قلت: الأحكام الثانوية كلها تدور على موضوعاتها، فإذا انتفت وانتفت، وموضوع الضرورة والاضطرار أمر عارضي غالباً ما ينتفي بعد مضي زمن ولا يبقى مدى الأعصار والقرون عادة، فبناءً غالباً أحكام الدين عليها لا يناسب خلود الشريعة وقدرتها على إدارة الحياة وحل معضلاتها.

التنبيه الثاني: قد يقع الإفراط والتفريط في الاعتدال على العناوين الثانوية، فيؤخذ بالضرورة والاضطرار في كل شيء فيه كلفة ما، مع أنَّ غالب الأمور في حياة الإنسان لا تخلو عن كلفة، وجميع التكاليف فيها كلفة ما؛ ولذا سمي تكليفاً، فلا يمكن رفع اليد بمجرد ذلك والحكم بحلِّية كلِّ محرَّم؛ لأنَّ في تركه كلفة يسيرة وإلا انفتح باب ارتكاب الكبائر والصغائر على الناس، وقد رأينا بعض من لا خبرة له بالأحكام وموضوعاتها في عصرنا هذا يتوقع ارتفاع الحرمة عن الكبائر والصغائر بمجرد أدنى ضرورة خفيفة، ولو كان الأمر كذلك فعلى الإسلام السلام.

وبالعكس نرى بعض الأفراد يوسوس في جريان لا ضرر في أبواب النكاح وغيرها، وكذا لا يرى كفاية العسر والهرج الشديد في تجويز بعض الممنوعات، مع ما ورد من أنه ما من شيء حرَّمه الله إلا وقد أحله لمن اضطرَّ إليه^(١)، قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢)، ومفهوم الدين واسع جداً. التنبيه الثالث: هناك أربعة أقسام من الحكم:

١- الحكم الجاري على العناوين الأولية كوجوب الصلاة وحرمة الخمر.

(١) الوسائل: ج ٤ ص ٢٧٣ ب ١٣ من لباس المصلي ح ٦. ولفظ الحديث: «ليس شيء مما حرَّم الله إلا وقد أحله لمن اضطرَّ إليه».

(٢) الحج: ٧٨.

٢- الحكم الجاري على العناوين الثانوية كوجوب المقدمة ونفي الضرر والضرار.

٣- أحكام القضاء في الخصومات.

٤- الأحكام الناشئة عن ولاية الفقيه.

والقسمان الأولان أحكام كلية ترتبط بالفتوى. والثالث أحكام خاصة جزئية حاصلة من تطبيق تلك الأحكام الكلية على مواردها ومصاديقها في باب الخصومات.. والرابع أيضاً أحكام جزئية حاصلة من تطبيق الأحكام الكلية على مصاديقها في ما يرتبط بالحكومة وتدير أمور المسلمين وكل ما ليس له مسؤول خاص من أمور الغيب والقصر وما أشبه ذلك.

ولاشك أن جواز فصل الخصومة بين المسلمين بالقضاء حكم أولي، كما أن ولاية الفقيه في حد ذاتها من الأحكام الأولية، ولكن القاضي قد يعتمد في قضائه على الحكم الأولي لفصل الخصومة في أبواب الإرث، وقد يعتمد على العنوان الثانوي كطلاق المرأة المسلمة من باب العسر والحرج الشديد الذي لا يتحمل عادة، كذلك الولي الفقيه قد يعتمد في أحكامه - مثل الحكم بقتال الكفار المهاجمين لحوزة الإسلام - على الأحكام الأولية، فيتصدى لتطبيق تلك الأحكام الكلية الواردة في مسألة الدفاع مثلاً على موردها، ويبين ساعة القتال ومكان الشروع فيها وأمراء الجيش وسائر الأمور الجزئية الخاصة بهذه الحرب، وأخرى يعتمد في حكمه على العناوين الثانوية، مثلاً يرى استعمال التنبك في برهة من الزمان من قبيل مقدمة الحرام أو الإعانة على الإثم ويحكم بحرمته.

والحاصل: إن الأولين حكمان كليان يرجعان إلى الفتاوى، والأخيرين حكمان جزئيان يعتمدان على الأولين. وإلا فلا يقول أحد من علماء الشيعة بجواز تشريع أحكام كلية مخالفة للعناوين الأولية والثانوية الواردة في الشرع من ناحية الفقيه. وإن شئت قلت: إن النبي الأعظم ﷺ له مناصب ثلاثة: منصب النبوة والرسالة،

ومنصب إمامة الأمة، ومنصب القضاء. وكذلك الأئمة عليهم السلام لهم مناصب ثلاثة: منصب تبين الأحكام، ومنصب القضاء، ومنصب الإمامة وتدير أمر الأمة.

(٤) نسبة أدلة العناوين الثانوية إلى الأوليّة

ما هي النسبة بين أدلة العناوين الأولية والعناوين الثانوية، هل هي الورد أو التخصيص أو الحكومة؟

لا إشكال أنه ليست النسبة الورد؛ فإنّ موضوعات الأدلة الأولية محفوظة عند انطباق العناوين الثانوية عليها، فإذا اضطرّ الإنسان إلى أكل الميتة فلا شك أنّ عنوان الميتة صادق حتّى عند الاضطرار، وكذا عنوان الغصب والتصرف في أموال الناس عند الحاجة إليه في إنقاذ الغريق، وكذا عنوان صيام رمضان عند العسر والحرّج الشديد... إلى غير ذلك، فلا ترتفع العناوين الأولية بورد أدلة العناوين الثانوية عليها.

نعم، هي حاکمة عليها غالباً؛ بناءً على ما هو المختار من أنّ الحكومة هي أن يكون أحد الدليلين شارحاً للآخر وناظراً إليه نظر تفسير أو توسيع أو تضيق لدائرة موضوعه أو حكمه، فقله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١) بصراحة لفظية ناظر إلى جميع أحكام الدين وأنها ليست حرجية، وكذلك قوله عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار (في الإسلام)»^(٢) ناظر إلى أحكام الإسلام وأنها لا تشتمل على حكم ضرري.

وهكذا أدلة حرمة التعاون على الإثم والعدوان بالنسبة إلى أدلة المباحات

(١) الحج: ٧٨.

(٢) الوسائل: ج ٢٦ ص ١٤ ب ١ من موانع الإثم ح ١٠.

الأولية، كبيع العنب ممن يعمله خمرًا وشبه ذلك، واستعمال التبن والتنباك. نعم، قد تكون بعض أدلة العناوين الثانوية بمنزلة الاستثناء في العناوين الأولية، كقوله تعالى: ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ...﴾^(١). هذا كله في ما إذا كان الدليل لفظياً؛ فإنَّ النسب الأربع من التخصيص والتخصيص والحكومة والورود إنما هي ثابتة بين الأدلة اللفظية. وأما إذا كان الدليل على حكم العنوان الثانوي دليلاً عقلياً كقاعدة الأهم والمهم فلا تندرج في شيء من هذه العناوين الأربعة، بل هو من قبيل الترجيح بين ملاكات الأحكام، فملاك إنقاذ المؤمن أقوى من ملاك الغصب فيقدم عليه؛ لأنَّ الأحكام تابعة لما هو الأقوى من الملاكات، إلى غير ذلك من أشباهه.

خلاصة البحث :

- قد تلخّص ممّا ذكرنا في هذه المقدمات :
- ١ - أنّ المسائل المستحدثة : هي كلّ موضوع جديد يتطلّب حكماً فقهياً سواء لم يكن في سابق الأيام أو كان في السابق لكن بعض مصاديقه مستحدث. الأول كالترقيع والثاني كالسفر بالطائرات بالنسبة إلى حكم التقصير.
 - ٢ - وبيّنا أنّ سبب الحاجة إلى بحث المسائل المستحدثة هو كون طبيعة عالم المادة هي التحوّل الدائم، والتحوّل في حياة الإنسان أكثر... واعتقادنا أنّ الشريعة جاءت لجميع الناس وفي كلّ الأزمنة.
 - ٣ - وذكرنا أربعين مسألة من المسائل المتعلقة بالعبادات والمعاملات والمسائل الطبية والأمور المختلفة.

(١) الأنعام: ١١٩.

٤ - وذكرنا مقدمات خمس :

الأولى - افتراق مذهب الشيعة عن أهل السنة في مثل هذه المسائل، فنحن نقول :
لكلّ شيء حكم حتى أرش الخدش فلا يصل الدور إلى القياس والاستحسان.
الثانية - المعروف أنّ للزمان والمكان تأثيراً في الاجتهاد...
الثالثة - أنّ الأحكام بصورة القضايا الحقيقية يشمل الأفراد الموجودة فعلاً والتي
توجد مستقبلاً.

الرابعة - الإطلاق قد يكون منصرفاً انصرافاً بدوياً عن بعض الأفراد.
الخامسة - كثيراً ما تدرج المسائل المستحدثة في العناوين الثانوية، وهي ليست
منحصرة في الضرورة، فقد ذكرنا اثني عشر قسمًا من العناوين الثانوية.

* * *

نبذة من المسائل المستحدثة الهامة

- ١ - مسألة تحديد النسل وتقليل المواليد
- ٢ - إسقاط الجنين
- ٣ - ضمان الطبيب لما يتلف بطباطه
- ٤ - حكم التشريح في الشريعة الاسلامية
- ٥ - الترقيع والزرع
- ٦ - أحكام البنوك
- ٧ - أحكام المعاملات المصرفية
- ٨ - أحكام الاوراق المالية

١- مسألة تحديد النسل وتقليل المواليد

يدور حوار واسع ونقاشات كثيرة بين علماء الدين من جهة، وبين خبراء علم الاجتماع من جهة أخرى حول هذه المسألة، فذهب جماعة من علماء المسلمين إلى عدم جواز ذلك، أو لا أقل من أنه مرجوح في الشريعة الإسلامية نظراً إلى أن كثرة الأولاد أمر راجح في الشريعة، وسبب لكثرة نفوس المسلمين في أقطار الأرض، وازدياد النفوس موجب لازدياد قوتهم وشوكتهم وثقل الأرض بكلمة لا إله إلا الله.

هذا مضافاً إلى ما يظهر من القرآن المجيد من أن كثرة الأولاد من نعم الله تبارك وتعالى.

قال في سورة نوح: ﴿فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَراً * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَاراً﴾^(١). فقد جعل في هذه الآية الشريفة الإمداد بالبنيين إلى جانب الإمداد بالأموال من نعم الله تعالى، ومن قبيل الغيث الهاطل والسحاب الماطر والأنهار العظيمة والجئات الرائعة.

وقد ورد في غير واحدة من الروايات مدح كثرة الأولاد، فكيف يمكن القول

(١) نوح: ١٠-١٢.

بترجيح تحديد النسل وتقليل المواليد؟

وفي المقابل يقف القائلون برجحان بل بوجوب تحديد النسل في زماننا هذا مستندين إلى أمور:

الأمر الأول: إنَّ تقدّم علمي الطب، والوقاية الصحيّة من جهات كثيرة صار سبباً لبقاء الأطفال، بخلاف العصور السالفة. فكان لا يبق من عشرة أطفال يولدون إلاّ إثنان أو ثلاثة على قيد الحياة.

الأمر الثاني: كان الجوع والقحط يهدّدان حياة الكثير من الناس لعدم إمكان نقل الأرزاق والمؤن بين البلدان النائية، على عكس زماننا هذا فإنّه لو وقع القحط أو المجاعة في قطر من الأقطار فسوف تأتي إليه الأرزاق من سائر البلدان.

الأمر الثالث: كان متوسط الأعمار في السابق أقلّ منه كثيراً بالنسبة إلى زماننا؛ لسوء التغذية وشيوع الأمراض وعدم وجود المياه النقيّة، إذ كانت مياههم ملوثة جداً ممّا يجعلها سبباً لفساد الأمزجة وانتشار الأمراض وخصوصاً مياه الحمامات التي كانت تخلف آثاراً سيئة ومضرة على بدن الإنسان وبيئته.

كلّ ذلك وغيره صار سبباً لتكاثر النفوس يوماً بعد آخر بشكل رهيب وهائل. ممّا يسبّب مشاكل أساسية عظيمة من عدّه جوانب كالغذية، والتعليم، والتربية، والوقاية من الأمراض وغيرها، هذا مضافاً إلى مشكلة الفقر والتخلّف العلمي والاقتصادي والثقافي التي تخلفها كثرة النفوس؛ وذلك لأنّ جميع إمكانيات المجتمع تستهلك في مجالات التغذية وشبهها ولا يبقى ما يصرف في بناء البلاد وتطويرها أو التقدّم في الجانب العلمي والصناعي.

وحينئذٍ فلو أن المسلمين لم يقوموا بتحديد النسل لتأخّروا عن الركب الحضاري واستولى عليهم الفقر. وبالمقابل لو أقدم أعداؤهم عليه؛ لحصل لهم التقدّم في جميع شؤون الحياة ولازددت قوّتهم وشوكتهم، بل لاحتاج المسلمون إليهم

حاجة شديدة تؤدّي إلى اتّكاهم عليهم في الأمور الحيوية. فالواجب عليهم تحديد النسل، وإن شئت قلت: اللازم استبدال الكثرة من حيث الكم بالكثرة من حيث الكيف، أعني إيجاد جيل من العلماء والاختصاصيين والخبراء في شتى أقسام العلوم، إن شاء الله تعالى. وعلى كلّ حال فاللازم طرح عنوان المسألة أولاً، ثمّ ذكر أدلّة الطرفين وما يتحصّل منها ثانياً، وبيان تفاوت الظروف ثالثاً، وذكر طرق التحديد من الحرام والجائز والواجب على القول به رابعاً.

أولاً: عنوان المسألة :

أمّا عنوان المسألة، فلا شكّ في أنّه لا يجب تكثير الأولاد بطبيعة الحال، ولم يقل أحد بوجوبه بالعنوان الأوّل. نعم قد يكون واجباً في فروض نادرة بالعنوان الثانوي.

فيبقى أن يكون الكلام في رجحانه وعدم رجحانه. فالقائل بالرجحان يراه مستحبّاً، والقائل بعدمه يراه مكروهاً أو حراماً.

ثانياً: أدلّة الطرفين :

أمّا أدلّة القائلين برجحان الكثرة فهي آيات من الذكر الحكيم وروايات كثيرة. أمّا الآيات :

فمنها: ما عرفت في قصّة نوح بما مضى من البيان.

ومنها: ما ورد في قصّة بني إسرائيل، وأنّ الله منّ عليهم بزيادة الأموال والبنين، فقال تعالى: ﴿وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا﴾^(١)، فكونهم

(١) الإسراء: ٦.

أكثر نفيراً فذلك من نعم الله عليهم.

ومنها: ما ورد في قصة قوم هود فقال تبارك وتعالى: ﴿أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ * أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ﴾^(١).

ومنها: أنه قد ورد في أكثر من عشر آيات من الذكر الحكيم أنه جعل الأموال والأولاد قرينين، وهي تدل على أن كليهما سبب للقوة والقدرة: أمّا الأول فهو سبب للقدرة الاقتصادية وأمّا الثاني فهو سبب للقدرة الإنسانية والبشرية، وكل واحد منهما يكمل الآخر كما لا يخفى.

فجميع ذلك دليل على أن كثرة الأولاد سبب للقوة والعزة والشوكة.

وأما الروايات: فهي أيضاً كثيرة، ويمكن تقسيمها إلى قسمين:

الأول: وهو القسم الغالب: ما يدل على كون الولد من العطايا الإلهية والنعم المباركة. ولكنها خارجة عن المقصود؛ لأن الكلام ليس في صرف وجود الولد، بل الكلام في كثرة الأولاد. فالاستدلال بهذه الروايات خروج عن طور البحث^(٢).
الثاني: ما يدل على أن كثرة الولد مطلوبة.

١ - منها: ما رواه في الوسائل في أبواب أحكام الأولاد، عن محمد بن مسلم، عن الصادق عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: أكثروا الولد أكثر بكم الأمم غداً»^(٣).

٢ - ومنها: ما ورد في رواية أخرى عن محمد بن مسلم أو غيره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: تزوجوا فيني مكاثراً بكم الأمم غداً في القيامة»^(٤).

(١) الشعراء: ١٣٢-١٣٣.

(٢) راجع الوسائل: ج ١٥ ص ٩٤ ب ١ أحكام الأولاد.

(٣) الوسائل: ج ١٥ ص ٩٦ ب ١ أحكام الأولاد ح ٨.

(٤) المصدر السابق: ح ١٤، وفي نفس هذا الباب اثنتا عشر رواية أخرى لا يدل شيء منها إلا على كون الولد محبوباً ولو بصرف وجوده، لا بكثرتة.

٣ - ومنها: ما ورد في باب رفع الصوت بالأذان في المنزل لطلب كثرة الولد، عن هشام بن إبراهيم أنه شكّا إلى أبي الحسن عليه السلام سقمه وأنه لا يولد له، فأمره أن يرفع صوته بالأذان في منزله، قال: ففعلت فأذهب الله عني سقمي وكثر ولدي^(١).

وصدره ناظر إلى مجرّد تولّد الأولاد، ولكن ذيله ناظر إلى كثرتهم.

٤ - ومنها: ما ورد في مَنْ رزقه الله ثمان بنات من دون بنين فشكا إلى الإمام الصادق عليه السلام فأمره بأمر ففعله، فرزق سبع بنين^(٢).

والعمدة الروايتان الأوليان؛ لأنّ الأخيرتين لا تخلوان من ضعف في الدلالة، وهذه عمدة في هذا الباب.

وقد يلاحظ على الآيات والروايات الآتفة الذكر، بأنّها ليست من قبيل القضايا الحقيقية التي تجري في كلّ زمان، بل من قبيل القضايا الخارجية. بمعنى أنّها ناظرة إلى زمان كانت كثرة الأولاد دليلاً على القدرة والشوكة، بحيث كانت الأقوام تتفاخر بكثرة الأموال والأولاد مثل ما حكاها الله تبارك وتعالى عن المترفين في الأمم السالفة بقوله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ * وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ^(٣). فهذا دليل على أنّ الأمر في كثير من الأمم الماضية كان كذلك؛ أي كانت كثرة الأولاد مثل كثرة الأموال سبباً لازدياد القوّة والاعتداد.

وكقوله تبارك وتعالى في مقام تهديد المنافقين في سورة التوبة: ﴿كَالَّذِينَ مِّن قَبْلِكُمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَكَثَرُوا أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا﴾^(٤)، وهي صريحة في أنّ كثرة

(١) الوسائل: ج ١٥ ص ١٠٩ ب ١١ أحكام الأولاد ح ١.

(٢) المصدر السابق: ص ١١٠ ب ١٢ ح ٢، والخبر طويل نقل ملخصاً.

(٣) سبأ: ٣٤ - ٣٥.

(٤) التوبة: ٦٩.

الولد والمال كانت من أسباب القوة والقدرة.

وقال تعالى أيضاً في سورة القصص مشيراً إلى قارون المستكبر: ﴿أَوَلَمْ يَعْلَم أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا﴾^(١). وهذه الآية تدلّ على أنّ كثرة الجمع أمر قرين للقوة.

وحينئذٍ لو ثبت لنا بالأدلة القطعية أن كثرة النفوس في بعض الأزمنة توجب الضعف والوهن والفقر والجهل والمرض والبطالة، فلا تكون امراً يفتخر به، بل تكون سبباً للتواني والفشل. وبذلك تخرج عن شمول تلك الآيات والروايات؛ لأنّها وردت في ظروف أخرى ناظرة الى أناس آخرين. وأنت ترى في العصر الحاضر أنّه لا يفتخر إنسان على غيره بأنّي أكثر منك مالاً وولداً، نعم يمكن أن يفتخر بماله، ولكن لا يفتخر بكثرة أولاده.

ومما يشهد على ما ذكرناه قوله تعالى في سورة الأنفال مخاطباً للمسلمين: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَاكُمْ وَأَيَّدَكُمْ بِنَصْرِهِ﴾^(٢). فكان المسلمون قليلين بحيث يمكن أن يتخطّفهم الناس، فوجب عليهم في هذه الظروف الاهتمام بكثرة الأفراد وتكثير الأولاد، حتّى لا يقدر أعداؤهم على السيطرة عليهم.

أمّا لو فرض زمان تكون الكثرة فيه سبباً للاستضعاف فلا شك أنّ الحكم يتغيّر. كما هو الأمر في زماننا فقد صارت كثرة النفوس سبباً للضعف والفتور والتخلّف، وتشهد لذلك عدّة مؤشّرات:

١ - كان كثرة النفوس في السابق سبباً للتقدّم والغلبة، لا سيّما في الحروب، فإنّ

(١) القصص: ٧٨.

(٢) الأنفال: ٢٦.

الأدوات الحربية والأسلحة كانت بصورة بدائية وبسيطة لا تحتاج إلى علم خاص؛ وكذلك الأمر بالنسبة للزراعة وبناء الأبنية وما شابه ذلك من مرافق الحياة. ولكن في زماننا أصبحت هذه الأمور أكثر تعقيداً حيث تحتاج إلى علوم مختلفة، فالتقدم والغلبة سواء في الحروب أو في شؤون ومجالات الأخرى للحياة إنما يحصل بوجود كوادر علمية متخصصة بفنون الأسلحة الحديثة والصناعات البديعة والآلات المستحدثة. فالمطلوب الكثرة من الناحية الكيفية وإن كانوا قلة من جهة العدد والكم، فكم من فئة قليلة من العلماء والمتخصصين بهذه الفنون في عصرنا غلبت فئة كثيرة جاهلة ضعيفة. نعم، للايمان بالله واليقين والصبر دوره الخاص الذي لا ينكر. ولذا نرى بعض الدول الغاصبة قد استولت على كثير من بلاد المسلمين بالرغم من قلة عدد نفوسها - بالنسبة للمسلمين - وذلك لتقدمهم من الجهات المذكورة. ففي الواقع انقلب موضوع الحكم وتغيير، وتبدل الموضوع سبب لتبدل الحكم. فالأولى أن يقال إن الكثرة مطلوبة في عصرنا أيضاً، ولكن بشرط اقترانها بالعلم والخبرة في سائر ميادين الحياة، لا الكثرة بمجرد العدد.

ومما يدل على أن الكثرة العددية كانت مطلوبة في فروض خاصة هو تركيز الكلام في غير واحدة من الآيات على البنين دون البنات، فقال تعالى في قصة نوح: ﴿وَيُؤَدِّكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ﴾^(١) وقال تعالى في قصة هود: ﴿أَمَدَّكُمْ بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ﴾^(٢).

٢ - ما نشاهده في بعض البلدان، مثل الهند والصين من تزايد النفوس بشكل هائل بحيث عجزت حكوماتهم عن توفير الحد الأدنى من متطلبات الحياة

(١) نوح: ١٢.

(٢) الشعراء: ١٣٣.

الأساسية كالطعام والمسكن، فأصبح الكثير منهم - لاسيما في الهند - يعيشون على حافات الطرق مع فقر شديد، يولدون ويموتون فيها، فهل تعدّ مثل هذه الكثرة دليلاً على القوّة والقدرة أم هي من أسباب الضعف والوهن والهلاك؟ ولعلّك تقول إنهم قصّروا في تحصيل ما يجب عليهم من وسائل وإمكانيات الحياة، فلولا تقصيرهم لكانوا جماعة عظيمة قويّة غنيّة من جميع الجهات. ولكن سيأتي - إن شاء الله تعالى - أن ذلك مجرّد فرض لا يوافق الواقعيّات، وأنّ المحاسبات الدقيقة تشهد بأنّ كثرة المواليد لو لم تكن تحت ضابطة لتفاقت وتحوّلت إلى مشكلة تعيق سائر الخطط والمشاريع الحيوية.

٣ - لا شكّ في أنّ نعم الله تعالى عنده في خزائنه، ولكن ينزّها بقدر معلوم؛ ولذا نرى أنّ الإمكانات الطبيعية الموجودة على وجه الأرض برّها وبحرها تشكّل مقداراً معيّناً يمكن إحصاءها وفق المحاسبات الدقيقة. فالمساكن والمياه القابلة للري والشرب ومصادر الحرارة والأراضي القابلة للزراعة والمعادن وغيرها، ليست على نحو لا تنفد أبداً؛ فلا بدّ من تدبير الأمور بنحو لا يوجب العسر والحرج، مع العلم بأنّ النفوس إذا ازدادت بشكل غير طبيعي لم يبق مجال لحياة هادئة وعيشة راضية. وبعبارة أخرى: إنّ الله تعالى جعل في الإنسان العقل والدراية ولازمه التدبير في الأمور، فلو رأى أنّه إذا بذل غاية مجهوده لم يقدر على تربية أكثر من ولدين مثلاً من حيث تأمين الحاجات المادية والمعنوية، لزم عليه الأخذ بما هو الموافق لقدرته ووسعه في ذلك.

إن قلت: إنّ الفقر والجهل وأمثالهما لا ينشأ من ازدياد النفوس، بل ينشأ من عدم تنفيذ العدالة الاجتماعية، ومن تفشّي الظلم والفساد في المجتمعات، وسياسة الدول الاستعمارية وغير ذلك. فلو عمل الناس بما يجب عليهم من التكاليف الإلهية من العدالة وشبهها، لم يبق فقير محتاج مهما ازدادت النفوس.

ويشهد الخبراء أنّ بلدنا - مثلاً - قادر على التحكم بمياه الأمطار والأنهار والانتفاع بها في الزراعة والتنمية بإحداث القنوات والسدود و...، وأنّ الأراضي الصالحة للزراعة والقابلة للتنمية أكثر بكثير من التي ينتفع بها الآن، وكذلك الحال بالنسبة للمعادن وغيرها.

فلو بذلنا غاية الجهد وانتفعنا بجميع ما خلق الله لنا من النعم الوافرة، لأمكن العيش لجموع كبيرة حتى لو بلغت أضعاف العدد الموجود.

قلت: نعم، الأمر كذلك في الجملة، ولكن هنا أمران لابدّ من ملاحظتهما في هذا البحث الخطير جداً.

أحدهما: أن البحث الذهني الكلي غير مفيد في هذه المباحث، بل لابدّ من الرجوع إلى الأعداد والأرقام، ومحاسبتها لمعرفة عدد السكان مثلاً بعد عشرين سنة أو خمسين سنة، مع فرض ازدياد النفوس على النحو الموجود، ثمّ محاسبة الأرقام فيما يخصّ الأراضي والمياه وغيرها. ومجرّد القول بأنّ هذا يكفي مع ازدياد النفوس مهما كان أمر وهمي. فهو أشبه شيء بما إذا كانت لشخص كمية كبيرة من المواد الغذائية في مخازن بيته، فقال لأصدقائه ادعوا كلّ من مرّتم به إلى بيتي، من دون حساب عدد الضيوف المدعوين، وكمية المواد الغذائية الموجودة عنده.

ثمّ إنّ الخبراء يصرّحون بأنّ النفوس لو تزايدت بهذا النحو الموجود، لم تكفهم المياه الموجودة، وكذا الأراضي مهما كانت.

ثانيهما: إنّ إحياء هذه الأراضي مثلاً والسيطرة على موارد المياه الموجودة لا يمكن أن ينجز في يوم وليلة، بل يحتاج إلى زمن طويل مثلاً في عشرين سنة أو خمسين أو أكثر، وعمدة المشاكل إنّما هي طول هذه الفترة، وأنّه لو لم نأخذ بما يمنع من الزيادة السكانية في هذه المدّة لبلغ العدد إلى حدّ يستحيل معه الوصول إلى تلك الغاية قطعاً.

والأولى أن يقال: إن سيرة الفقه والفقهاء رضوان الله تعالى عليهم استقرت على استنباط الأحكام الكلية والرجوع في تشخيص الموضوعات إلى العرف، فإن كانت من الأمور التي تحتاج إلى مراجعة ذوي الخبرة حيث لا يقدر على فهمها كل أحد فلا بد من الرجوع إليهم.

واللازم في المقام أيضاً الرجوع إلى خبراء ومتخصصي علم الاجتماع بشرط أن يكونوا مسلمين موثقين معتمدين - وهذا ديدنهم في جميع الأبحاث الفقهية - فلو شهدوا أن ازدياد النفوس بهذا النحو سوف ينتهي إلى كارثة كبيرة لا ينفع معها توسيع الأراضي الزراعية بالقدر الممكن ولا غيرها، فلا بد من الأخذ بآرائهم في إثبات هذه الموضوعات وعدم التخطي عن قولهم، وإلا لم يكن الفقيه معذوراً أمام الله إذا تسبب ذلك في حدوث كارثة، أو صار المسلمون أذلاء فقراء وجاهلاء يمدون يد الحاجة إلى غيرهم، ويرزحون تحت نير السلطات الكافرة لا سمح الله.

وأما ما يدل على أن الرزق بيد الله فهو حق لا ريب فيه، ولكن الله أعطانا عقلاً وفهلاً وشعوراً، أوضح لنا طريق تحصيله بالأسباب الموجودة، فلو تعددنا الأسباب ووقعنا في العسر والشدة كان ذلك بما كسبت أيدينا. وهل يمكن لنا أن ندعو ضيوفاً كثيرين ونقول إن رزقهم على الله من دون ملاحظة ما بأيدينا لإطعامهم ورزقهم؟ وقد ورد في الروايات: أنه لا بد للمؤمن من تقدير المعيشة، وليس تقدير المعيشة إلا الأخذ بمقتضى حكم العقل في تدبير أمور الحياة.

ثالثاً: تفاوت الظروف :

من أهم ما يجب الاهتمام بشأنه والالتفات له أن المنع عن زيادة النفوس ليس حكماً مطلقاً باتاً لجميع الأزمان، بل هو خاص بالظروف الموجودة الراهنة في كثير من البلدان، فلو تغيرت الظروف تغير الحكم، بل هناك بعض البلدان لا بد فيها من

الاهتمام بالزيادة، مثل فلسطين المحتلة في إزاء الصهيونية الغاصبة. فالصهاينة مصرّون على تكثير النفوس ولو بالهجرة من سائر البلدان. ويسمع أنّهم يمنحون جوائز لمن يزيد في عدد اولاده.

ففي مقابل هؤلاء يجب بذل الجهد من أجل ازدياد نفوس المسلمين كي لا تتغيّر الموازنة بضرر المسلمين.

وكذا إذا كانت الحرب قائمة والنفوس معرّضة للخطر، ففي مثل هذه الظروف أيضاً لا ينبغي تحديد النسل.

ولكن إذا لم يكن شيء من ذلك وشهد أهل الخبرة من أهل الإيمان والوثوق أنّ ازدياد النفوس يوجب واحداً من الأربعة الموحشة أو جميعها - الفقر والجمل والمرض والفراغ (البطالة) - حينئذٍ يجوز، بل قد يجب تحديد بالمنع عن الكثرة؛ لتغيّر الموضوع وتبدّله، والحكم تابع لموضوعه. فالمقامات مختلفة وأحكامها أيضاً مختلفة.

رابعاً: طرق تحديد النسل:

طرق التحديد كثيرة وتنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: ما يخالف الشرع قطعاً بعنوانه الأوّل، وهو على أنواع كثيرة:

منها إسقاط الجنين، ومنها ترك الزواج والإقبال على المحرّمات والشذوذ الجنسي. وقد روج الغرب الاستكباري لهذه الأطروحة أخيراً ودافع عنها. وصارت مسألة تحديد النسل ذريعة إلى الفساد الجنسي، وهي في الحقيقة كلمة حقّ يراد بها باطل. ومنها استعمال ما يوجب العقم في الرجال أو النساء إمّا بتناول بعض الأدوية، أو بسدّ الأنابيب التناسلية في الرجل أو المرأة، أو ما يشابه ذلك. وهذا أيضاً غير جائز؛ لأنّه سبب لنقص دائم في العضو، وتترتب عليه مفسدات كثيرة فيما إذا

تغيّرت الظروف وكان اللازم إنجاب الأولاد من جديد. كأن طَلقت الزوجة وأخذ منها أولادها، أو ماتوا في بعض الحوادث المفاجئة غير المترقبة وما شابه ذلك. فيردُّ عليهما من الندم ما لا يطاق، بل التجارب تشهد بأنَّ حالة الندم تتجسّد بمجرد تصوّر مثل تلك الحوادث ولو لم تقع فعلاً.

نعم، لو لم يحصل العقم الدائم، بل كان مؤقتاً قابلاً للرجوع إلى حالة إمكان الانجاب بعد حين، فلا دليل على حرمة.

الثاني: ما يكون جائزاً ذاتاً ولكن قد يلزم أمور محرّمة مثل نصب بعض الآلات في رحم المرأة، أو العقم المؤقت عن طريق سدّ الأنابيب التناسلية أو أشباههما، فإنّها جائزة عندنا لعدم قيام دليل على الحرمة ذاتاً، ولكن لا يمكن الوصول إليها عادة إلاّ عن طريق نظر الأجنبي إلى ما لا يحلّ له، أو لمس ذلك، فلو لم يكن هناك ضرورة تبيح ذلك لم يجز، وهذا مثل رجوع المرأة إلى الطبيب الأجنبي فإنّه لا يجوز إلاّ عند الضرورة المبيحة لذلك.

الثالث: ما لحرمة فيه ذاتاً وبالعرض، مثل استعمال الحبوب المانعة من الحمل ما دامت تنتفع بها، إذا لم يكن فيها ضرر خاصّ معتدّ به.

ومثل عزل المني خارج الرحم، وكذا استعمال الغلاف الذي يمنع عن صبه في الرحم.

وهكذا الاعتماد على الجداول الزمانية التي تبين زمان انعقاد النطفة في أوقات خاصّة.

* * *

٢- إسقاط الجنين

إنّ من المسائل المستحدثة مسألة إسقاط الجنين، فنذكر أسباب الإسقاط، ثمّ حكمه من الأدلّة الأربعة وحكم ما يتعلّق بإسقاطه من الديّة، وهل يلحقه حكم القصاص إن كان عن عمد وقد ولجته الروح؟ وأنّه هل يجوز إسقاطه إذا توقّفت حياة أمه عليه؟ إلى غير ذلك من المسائل التي سوف نتعرّض لحكمها تباعاً.

أولاً: أسباب الإسقاط :

يمكن ذكر عدّة أسباب في هذه المجال، منها:

- ١ - إنقاذ الأمّ من الخطر والضرر إذا كان بقاء الجنين سبباً في مرضها أو موتها.
- ٢ - قد يعلم من الاختبارات القطعيّة أو القريبية من القطع أنّ الجنين سيولد ناقص الخلقة جسماً أو عقلاً، أو كليهما، ممّا يكون في ذلك العسر والخرج الشديدين عليه وعلى أبويه أو على المجتمع، فيكون في ولادته كذلك سبباً في الآلام النفسية والجسمية للجميع، فهل يجوز إسقاطه في مثل هذه الحالة؟
- ٣ - إذا خيف على المجتمع من تزايد النفوس الذي قد يسبّب مشاكل كثيرة، حتّى قيل إنّ ضرر تزايد النفوس يفوق ضرر القنبلة الذرية، فهل يجوز إسقاطه دفعاً لذلك؟

ثانياً: الحكم الأولي للإسقاط :

إن إسقاط الجنين من المحرمات القطعية في الشريعة الإسلامية بعنوانه الأولي، وعلى ذلك دلت الأدلة الأربعة من الكتاب والسنة والعقل والإجماع.

أ - الكتاب العزيز :

لا يبعد شمول آيات حرمة قتل النفس له بعد تمام الخلقة وولوج الروح فيه، في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^(١)؛ لصدق النفس عليه كذلك.

نعم، شمولها لدون ما ذكر - من مراحل تكامل الجنين كما إذا تمّ ولم تلجه الروح بعد - مشكل جداً فكيف بما دون ذلك من المراحل؟! إذ لا حياة إنسانية له وإن كان ذو حياة نباتية.

ب - السنة :

ومما يدلّ على حرمة الروايات الكثيرة البالغة حدّ التواتر أو القربة منه، المروية في الجوامع المعروفة بين الفريقين، الدالة على وجوب الدية عليه. وقد عرفت أنّها بالدلالة الإلزامية تدلّ على حرمة؛ لأنّها جابرة للخسارة الحاصلة عن الإسقاط بالجناية عليه وعلى الغير، وأنّ العمد في ذلك حرام قطعاً بدون إذن الشارع المقدّس.

ج - العقل :

فهو يدلّ على حرمة الظلم، وإسقاط الجنين ظلم فاحش، بل من أفحش الظلم؛ لأنّه اعتداء على من لا يقدر على الدفاع عن نفسه، وقد راج ذلك في بعض المجتمعات الغربية التي لا تأبى عن ارتكاب الشناعات والمظالم التي يحكم

(١) الأنعام: ١٥١.

العقل والضمير البشري بمنعها لقبحها.

د - الإجماع :

وقد أجمع علماء الإسلام على إيجابه الدية جبراً للخسارة بسبب الجنائية العمدية على الغير وهي محرّمة، وفي ذلك قال شيخ الطائفة: «دية الجنين التام إذا لم تلجه الروح مئة دينار، وقال جميع الفقهاء ديتة غرّة عبدٍ أو أمةٍ، وقال الشافعي: قيمتها نصف عُشر الدية خمسون ديناراً أو خمس من الإبل.

دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وطريقة الاحتياط تقتضي أيضاً ذلك»^(١).
فالأقوال في ذلك ثلاثة: مئة دينار، وخمسون ديناراً، وعبد أو أمة، هذا كله مع كون الجنين تامّ الخلقة لكن لم تلجه الروح بعد، وأمّا فيما دونه فالدية أقلّ من ذلك. وقد عرفت أنّ الأصل في وجوب الدية كونها بسبب الجنائية، والجنائية العمدية محرّمة قطعاً.

إن قلت: أليست الدية واجبة على من يريد الأخذ بحقّ القصاص من رجلين قتلا رجلاً؛ إذ لا بدّ من دفع نصف دية كلّ منهما ليجوز القصاص منهما.
قلت: لا يجوز القصاص منها إلاّ بإذن الشارع، ومن دونه يكون محرّماً قطعاً، ومثل هذا الاستثناء لا يمنع من حرمة الجنائية العمدية بعنوان كونها قاعدة كلّية بسبب وجوب الدية.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ حرمة إسقاط الجنين بعنوانه الأوّلي ممّا لا ينبغي الريب فيها، ولا يعتريها أدنى شكّ، فإن قيل بجوازه في بعض المواضع فذلك لظرو العناوين الثانوية عليه.

هذا مضافاً إلى ما ورد في بعض الروايات الخاصّة مثل رواية إسحاق بن عمار،

(١) الخلاف: ج ٥ ص ٢٩١، كتاب الديات، المسألة ١٢٠، ط - جماعة المدرسين.

قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: «المرأة تخاف الحبل، فتشرب الدواء فتلقي ما في بطنها؟ قال: لا، فقلت: إنما هو نطفة، فقال: إنَّ أوَّل ما يخلق نطفة»^(١).

وظاهر النهي الحرمة، وقوله: «تخاف الحبل» دليل على عدم الجواز حتّى في فرض الشكّ احتياطاً في النفوس، إلّا أن يكون المراد من خوفها الحبل هو الحبل المعلوم الذي تخاف من عواقبه.

ثالثاً: حالات الجنين:

وهي عديدة، والعمدة فيها ثلاث حالات:

١ - ما لم يتمّ خلقه بحصول الصورة الإنسانية له، كما إذا كان نطفة أو علقة أو مضغة أو عظماً، وقبل أن تكسى العظام لحماً، وقبل أن يشقّ له السمع والبصر وتتمّ سائر أعضائه.

٢ - إذا تمّ خلقه ولم تلجه الروح بعد، فيكون حيّاً حياة نباتية لا إنسانية، وهو من هذه الجهة كالإنسان الميت الذي لا روح له.

٣ - إذا ولجته الروح تمام الأربعة أشهر - على ما هو المعروف - ويكون حيّاً بحرته في بطن أمّه، ولذلك حالتان: فتارة يولد حيّاً كما إذا أتى عليه ستّة أشهر تامّة على قول أو سبعة على آخر، أخرى يولد ولا يبقى حيّاً كما إذا كان أقلّ من ستّة أشهر. ومن الواضح أنّ لكلّ واحدة من الصور المذكورة حكماً، ففي الأولى لا يصدق عليه أنّه إنسان بالفعل - دون القوّة - لا حيّاً ولا ميتاً، فالنطفة ليست إنساناً بالفعل، وإن كان لها قابلية ذلك في المستقبل، وإطلاق الإنسان عليه مجازي كإطلاق النحلة على النواة.

(١) الوسائل: ج ١٩ ص ١٥ ب ٧ من قصاص النفس ح ١.

وكذا الكلام في الصورة الثانية، فإنّ له بالإنسان الميّت شبيهاً من بعض الجهات، ولذا ورد في الروايات تشبيهه به، وحكم الشارع باتّحاد ديتهما، فالجناية عليه كالجناية على جسد الميّت لكن لا من جميع الجهات.

نعم، في الصورة الثالثة يصدق عليه عنوان الإنسان ويكون قتله كقتل الإنسان في الجملة لما سيأتي من أنّ إجراء جميع أحكام المتولّد الحيّ عليه لا يخلو من إشكال.

رابعاً: الدية في الجناية على الجنين :

لاريب في ثبوت الدية في الجناية على الجنين، فالمشهور أنّ النطفة فيها عشرون ديناراً، والعلقة أربعون، والمضغة ستون، والعظام ثمانون، وفي تام الخلقة من دون أن تلجه الروح مئة، وفي ولوج الروح دية كاملة، فإن كان الجنين ذكراً ففيه ألف دينار وإن كان أنثى فخمسمائة.

وحيث إنّ الدية بمثابة التدارك لما يفوت العائلة من المنافع الاقتصادية تكون دية الذكر أكثر من دية الأنثى؛ إذ من الواضح أنّ ما يفوت بموت الرجل من المنافع المادية أكثر ممّا يفوت بموت الأنثى كما هو الغالب، فالفرق بين الذكر والأنثى لا يعود إلى الإنسانية لتكون المرأة بمنزلة نصف الذكر، بل يعود لما ذكرنا.

استند المشهور في كلّ ذلك إلى معتبرة ظريف المروية بطريق الكليني عليه السلام بأسانيده إلى كتاب ظريف عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «جعل دية الجنين مئة دينار، وجعل مني الرجل إلى أن يكون جنيناً خمسة أجزاء، فإذا كان جنيناً قبل أن تلجه الروح مئة دينار...، والمئة دينار خمسة أجزاء، فجعل النطفة خمس المئة عشرين ديناراً، وللعلقة خمسي المئة أربعين ديناراً، وللمضغة ثلاثة أخماس المئة ستين ديناراً، وللعظم أربعة أخماس المئة ثمانين ديناراً»^(١).

(١) الوسائل: ج ١٩ ص ٢٣٧ ب ١٩ من ديات الأعضاء ح ١.

وأيضاً إلى ما رواه سليمان بن صالح عن أبي عبد الله عليه السلام: «في النطفة عشرون ديناراً، وفي العلقة أربعون ديناراً، وفي المضغة ستون ديناراً، وفي العظم ثمانون ديناراً، فإذا كسي اللحم فئته دينار، ثم هي ديتة حتى يستهل، فإذا استهل فالدية كاملة»^(١)، إلى غير ذلك من روايات الباب.

والمراد من الاستهلال - بقرينة ما ذكر في سائر روايات الباب - ولوج الروح فيه، كما صرّحت به بعض الروايات ولاشتهاره بين الأصحاب.

وقال الاسكافي: «بأنّ الدية فيه غرة عبد أو أمة»، وقال العماني: «بأنّ فيه الدية كاملة استناداً إلى روايات لا تقاوم أدلة المشهور ولا إعراض الأصحاب عنها»^(٢).

خامساً: حكم القصاص في الجنين :

وهل يكون في الجنين القصاص إذا كانت الجنانية عليه عن عمد؟ لا ريب في عدم ثبوت القصاص في الحالتين الأولى والثانية قطعاً، إنّما الكلام فيما إذا تمّ خلقه وولجته الروح، فهل يقاد الجاني عليه؟ الذي يظهر من بعض الكلمات شمول القصاص له، فلو ضرب الحامل عالماً بحملها، فأسقط ما في بطنها، يقتصّ منه ولو لم يقتلها، ولعلّ مقتضى إطلاقات القصاص في القتل العمدي هو شمولها له؛ لصدق عنوان قتل النفس عليه^(٣). لكن ظاهر غير واحد من النصوص، بل الفتاوى عدم ترتّب غير الدية عليه كما عن المحقّق، قال: «ولو أُلقت المرأة حملها مباشرة أو تسبباً فعليها دية ما أُلقت، ولا

(١) الوسائل: ج ١٩ ص ٢٣٨ ب ٧ من قصاص النفس ح ٣.

(٢) جواهر الكلام: ج ٤٣ ص ٣٥٨.

(٣) كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَاناً فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ﴾ الإسراء: ٣٣.

نصيب لها من هذه الدية»^(١)، وهو شامل لقتل العمد، بل ظاهر قوله: «لا نصيب لها من الدية» كونه كذلك لما نعية القتل من إرث الدية. وقد أقرّه في الجواهر على ذلك بعد نقل المتن بقوله: «بلا خلاف ولا إشكال في ثبوت الدية عليها بل وفي عدم إرثها أيضاً مع العمد»^(٢)، وهو ظاهر في كون المسألة إجماعية من دون تفصيل بين صورتي ولوج الروح وثبوت القود والقصاص فيها بقتل الجنين وعدمه، بل ظاهر روايات الباب ذلك، منها:

١ - ما رواه سعيد بن المسيّب، قال: سألت عليّ بن الحسين عليه السلام عن رجل ضرب امرأة حاملاً برجله فطرح ما في بطنها ميتاً - إلى أن قال: - «وإن طرحته وهو نسمة مخلقة له عظم ولحم مزيل [مرتب] الجوارح قد نفخت فيه روح العقل فإنّ عليه دية كاملة»^(٣).

٢ - ما رواه أبو عبيدة في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام في امرأة شربت دواءً وهي حامل لتطرح ولدها فألقت ولدها، قال: «إن كان له عظم قد نبت عليه اللحم وشقّ له السمع والبصر فإنّ عليها دية تسلّمها إلى أبيه» - إلى أن قال: - قلت: فهي لا ترث من ولدها من ديته؟ قال: «لا؛ لأنّها قتلت»^(٤)، وهي صريحة في كون الجنانية عن عمد وفي كون الولد كاملاً، وأنها كالصریحة في عدم القود مع أنّ المعروف أنّ الأمّ تقتل بقتل ولدها عمداً، وبذلك صرح في الجواهر بأنّه لا يجد فيه خلافاً إلا من الاسكا في الذي وافق العامة على ذلك، قياساً على الأب واستحساناً^(٥)، فلو كان

(١) شرائع الإسلام: ج ٤ ص ٢٨٢.

(٢) جواهر الكلام: ج ٤٣ ص ٣٧٤.

(٣) الوسائل: ج ٩ ص ٢٤٠ ب ١٩ من ديات الأعضاء ح ٨.

(٤) المصدر السابق: ص ٢٤٢ ب ٢٠ من ديات الأعضاء ح ١.

(٥) جواهر الكلام: ج ٤٢ ص ١٧٠.

القصاص هو الواجب الأولي لوجب ذكره في الحديث مع اعتبار سنده.

٣ - عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يضرب المرأة فتطرح النطفة فقال: «عليه عشرون ديناراً»، - إلى أن قال: - «إذا كان عظماً شقّ له السمع والبصر ورثبت جوارحه، فإذا كان كذلك فإنّ فيه الدية كاملة»^(١)، وهي مطلقة تشمل صورة العمد وغيرها.

والحاصل: فروايات دية الجنين وإسقاطه عمداً أو خطأً على كثرتها ليس فيها ما يدلّ على القصاص والقود، وفي ذلك دليل على عدم ثبوت القصاص، ولو سلّمنا الشكّ في المسألة يكون المورد حينئذٍ من موارد درء الحدّ والقصاص بالشبهة. ومن كلّ ذلك يعلم اهتمام الشارع بحياة الأمّ والجنين الذي في بطنها، حيث عدّه كسائر أفراد الإنسان إلّا في حكم القصاص لدليل خاصّ.

ثمّ إنّ في مسألة سقط الجنين حالات ستّ، ثلاث منها تتعلّق بفرض عدم ولوج الروح والثلاث الأخرى تتعلّق بفرض ولوجها، وفيما يلي نذكرها حسب الترتيب:

الأولى - توقّف حياة الأمّ على الإسقاط:

إذا توقّفت حياة الأمّ على إسقاط الجنين الذي لم تلجه الروح بعد، ولم يبلغ حدّ الإنسان الكامل بحيث لا يصدق عليه أنّه إنسان أو نفس محترمة، فلا إشكال في جواز الإسقاط حفاظاً على حياة الأمّ التي هي أهمّ في نظر الشارع. وكذا إذا خيف على حياتها وإن لم يعلم علماً قطعياً بالخطر والضرر، فحينئذٍ يدور الخوف عليها مدار سيرة العقلاء؛ لعدم حصول اليقين غالباً، حيث يجعلون الخوف طريقاً إلى الواقع، فيجوز الإسقاط كذلك.

(١) الوسائل: ج ١٩ ص ٢٣٨ ب ١٩ من ديات الأعضاء ح ٤.

وهل تترتب الدية في إسقاطه على الأم باعتبار كونها قاتلاً، وذلك بأن تؤديها لمن سواها من ورثته؟ فيه وجهان:

من شمول عمومات الدية للمقام، ومجرد جواز الإسقاط لا يمنع من تعلّق الدية، نظير الأكل في الخمصة الذي لا ينافي الضمان.

ومن أنّ الدية فرع الجنائية وليس المقام من مصاديقها، فتكون المسألة هنا نظير إجراء الحدّ أو القصاص بحكم الشارع المقدّس، فكما أنّ الحدّاد ومجري القصاص لا يضمنان الدية كذلك ما نحن فيه.

وإن شئت قلت بانصراف العمومات عن مثل هذا، وأنّ قياسه على الأكل عند المجاعة قياس مع الفارق؛ لأنّ الضمان من آثار مطلق الاتلاف والدية ليست كذلك - حتى مع إذن الشارع كما في موارد الحدود الإلهية - على الأقوى، ولذا قلنا في مبحث التشريع - الواجب أو الجائز شرعاً - بعدم الدية.

الثانية - الإسقاط بسبب مرض الأم:

إذا خيف على الأم - الحامل - من مرض شديد أو نقص لبعض الأعضاء في بدنها، كما لو أصيبت بالعمى وتداوت بدواء يسقط به الجنين الذي لا يصدق عليه بعد أنّه إنسان، أو ذو نفس محترمة، حيث إنّ علاجها بذلك الدواء وإنقاذها أرجح وأهمّ جاز لها التداوي به والإسقاط. وكذا فيما لو أبتليت الأم مثلاً بمرض السرطان وكان طريق علاجها منحصراً بالمداواة بالأدوية الكيميائية الموجبة - حسب الفرض - لإسقاط الجنين وإن لم يكن ذلك الداء مؤدياً لموت الأم مثلاً، وحينئذٍ لا تتعلّق الدية أيضاً بنفس البيان المتقدّم.

الثالثة - الخوف على الجنين من النقص في الأعضاء:

إذا خيف على الجنين من نقص في الأعضاء، أو علم بأنّه سيكون ناقص الخلقة كفقْد السمع أو البصر، أو مصاباً بالشلل في يديه أو رجله فيكون في ذلك بلاء

وامتحاناً له ولأبويه مدى العمر، والمفروض أنه لم تلجه الروح ولم يصور على صورة الإنسان الكامل، فلا يبعد جواز الإسقاط حينئذٍ لإمكان دعوى انصراف أدلة حرمة الإسقاط عن مثل هذه الصورة التي لا يكون الإسقاط فيها جائزاً لمجرد الشفاق على الجنين فحسب، بل لما في ذلك من الحرج الشديد على والديه والمجتمع. وقد عرفت أن عمدة ما يدل عليه هو الملازمة بين وجوب الدية - على فرض الإسقاط - وحرمة تكليفاً، وثبوت الدية في هذا الفرض أول الكلام، فتأمل. ثم إن القول بجوازه منوط بتحقق العلم أو الظن المتأخّر له المورث للاطمئنان، وإلا فلا يجوز بمجرد الاحتمال.

الرابعة - الخوف على الأم بعد ولوج الروح:

إذا كان الجنين كاملاً وقد ولجته الروح ولم يعلم بنقص فيه على الأقل وخيف على حياة أمه، فهل يجوز جعل الجنين فداءً لأمه فيما إذا دار الأمر بينه وبينها؟ الإنصاف أنه أمر مشكل، لعدم الفرق بين النفسين من حيث كون كل منهما نفساً محترمة مؤمنة أو ملحقه في الحكم بها، فهما من هذه الجهة سواء، لا يجوز قتل أحدهما لحفظ حياة الآخر.

اللهم إلا أن يقال: إن ثبوت القصاص في أحدهما دون الآخر دليل رجحان حفظ حياة الأم على الجنين وإن تساويا من حيث النفس الإنسانية ومن حيث الدية، فإذا دار الأمر بين حفظ حياة الأم وحياة الجنين جاز تقديم حياة الأم على الجنين.

ثم إن في الدية ما تقدّم من ثبوتها في فرض وقوع الجناية المحرمة لا ما إذا كان مباحاً بأذن الشارع المقدّس، فمن البعيد جداً ترتّب الدية عليه حينئذٍ. هذا فيما إذا قلنا بجواز الإسقاط بالبيان المتقدم. وأمّا إن قلنا بالحرمة، فالواجب تركها على حالها حتى يقضي الله بينهما، فإن ماتت الأم وبقي الجنين حياً بمجرد

تولّده منها، أو ماتت الأمّ وأمكن إخراج الجنين حيّاً من بطنها بسرعة، أو مات الجنين سقطاً وبقيت الأمّ سالمة فما ذلك إلّا بقضاء الله تعالى وقدره لعلمه بمصالح العباد.

ولعلّ فرض دوران الأمر بين حياة الأمّ وحياة الجنين فرض نادر لدوران الأمر في الغالب بين موتها معاً وموت الجنين فقط، وذلك لأنّه إذا بقي في بطن أمّه أدّى إلى قتلها ثمّ موته بعدها لارتباط حياته بحياتها، وحينئذٍ لا يبعد جواز إسقاطه لدوران الأمر بين موت نفسين وموت نفس واحدة، فإسقاطه تبقى الأمّ على قيد الحياة، وهذا بخلاف ما إذا علم ببقاء أحدهما وموت الآخر، فإنّ ترجيح أحد النفسين على النفس الأخرى يكون حينئذٍ أمراً مشكلاً، اللهمّ إلّا أن يستدلّ للترجيح بما مرّ من مسألة اختصاص القود بقتل أحدهما دون الآخر، فتدبر.

الخامسة - العلم بتولّده ناقصاً بعد ولوج الروح :

إذا علم علماً قطعياً أو ظنّياً يطمأنّ به بأنّ الجنين سيولد ناقصاً بعد ولوج الروح فيه، وليس في بقائه ضرر أو خطر على الأمّ، فهل يجوز إسقاطه؟ فيه وجهان:

الوجه الأول: القول بعدم الجواز لصدق عنوان الإنسان الحيّ عليه، فإنّه ما لا يجوز قتل ناقص الخلقة - كالمجنون أو المصاب بقطع بعض أعضاء بدنه من نخاع وغيره - بعد ولادته كذلك لا يجوز قبلها بعد ولوج الروح وكونه إنساناً كاملاً؛ لشمول إطلاق حرمة قتل المؤمن لمثل المجانين والأطفال من غير فرق بينهم، ولا اختصاص لها بالإنسان السوي العاقل، وكذا شمول عمومات حرمة قتل الجنين وما يترتب عليه من الدية.

إن قلت: تقدّم فيما سبق عدم القود في قتل الجنين، وأنّ الحكم فيه هو الدية خاصّة. قلنا: ليس الكلام فعلاً في القصاص والقود، بل الكلام في الحرمة التكليفية وما

يترتب عليها من الآثار، فإنه لا فرق من هذه الجهة بين الصحيح والسقيم والكامل والناقص عقلاً أو عضواً.

الوجه الثاني : الجواز نظراً إلى ما يترتب على وجوده ناقصاً من الحرج والعسر عليه وعلى أبويه وعلى المجتمع، والضرورات تبيح المحظورات، لاسيما مع الفرق بين حرمة الجنين مع المولود الحي كما عرفت.

والإنصاف أن مثل هذه الضرورات غير كافية في إباحة مثل هذه المحظورات، وأنه لا يصح الاستناد إلى مثل ذلك، فلا يجوز قتل الجنين بعد ولوج الروح فيه، كما لا يجوز قتل المجانين والمصابين بالعاهاات الجسمية ممن لا يرجى صحتهم، على الأقوى.

السادسة - إسقاط الجنين لكثرة النفوس :

هل يجوز إسقاط الجنين بسبب كثرة النفوس إذا كانت سبباً للمشاكل الكثيرة بحصول العلم اليقيني بذلك أو بشهادة ذوي الخبرة الثقات ؟
لا شك في عدم جوازه بعد ولوج الروح، فإنه لا يجوز قتل النفس استناداً إلى ذلك.

وأما قبل ولوجها بأن كان الجنين في مراحله الأولى ككونه نقطة أو علقة، فذلك يحرم إسقاطه وإن لم يكن في الحكم من قبيل إسقاط الإنسان الكامل أو النفس المؤمنة ومن يلحق بهما، فلا يجوز ذلك إلا عند الضرورة، بل يوجب الإسقاط غالباً الاضرار بالأُم لأنه أمر غير طبيعي. علماً بأن طرق المنع من التكاثر كثيرة لا تنحصر بمثل هذا المحرم ليحصل التزاحم بين الإسقاط وأمور أخرى.

وعلى كل حال فالافتاء بجواز الإسقاط - في أي مرحلة من مراحل الجنين - مشكل جداً، خصوصاً بعد العلم بعدم وجود الضرورة لذلك.

بقي هنا فروع :

الفرع الأول : مما يتفرع على ذلك هو ما يسمى في عصرنا بالاماتة إشفافاً ورحمة

بالمريض؛ وذلك إذا كان الإنسان يعاني من الآلام فوق طاقته بسبب مرض أو عاهة بدنه أو نقص في الخلقة بحيث يكون موته بعد شهر أو شهرين مقطوعاً به، فهل يجوز لطبيب أو للمريض أن يقتل نفسه تخلصاً من الآلام؟ علماً أن بعض الدول جوّزت ذلك للأطباء إذا أراد المريض نفسه ذلك ووضعوا له قانوناً مع شروط خاصّة.

الانصاف أن ذلك لا يجوز؛ لعدم انسجامه بروح الشريعة الإسلامية بعد ما عرفت من عدم جواز إسقاط الجنين إذا ولجته الروح؛ وذلك لورود الأدلة على حرمة قتل المؤمن، أو أن المؤمن لا يقتل نفسه.

وقد ورد في ذلك روايات عديدة تقتطف منها ثلاثاً أفرد لها في الوسائل باباً تحت عنوان: باب تحريم قتل الإنسان نفسه وهي:

أولاً: عن أبي ولّاد، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ مَتَعَمَّداً فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خالداً فيها»^(١). والتعبير بالخلود قرينة على عدم خروجه من الدنيا مؤمناً، أو بمعنى اللبث في جهنم طويلاً.

ثانياً: ما رواه الصدوق، قال: قال الصادق عليه السلام: «مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ مَتَعَمَّداً فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خالداً فيها، قال الله عز وجل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً﴾ * وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عَدُوّاً وَ ظُلماً فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَاراً وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيراً»^(٢).

وفي الآية دلالة على المطلوب بعد استدلاله عليه السلام بها، وإن احتمل تفسيرها بقتل الإنسان لغيره كما في قصّة بني إسرائيل في قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾^(٣).

ثالثاً: ما رواه ناجية، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ يَبْتَلَى بِكُلِّ بَلِيَّةٍ وَيَمُوتُ بِكُلِّ مِيتَةٍ إِلَّا أَنَّهُ لَا يَقْتُلُ نَفْسَهُ»^(٤). وهي تشمل بعمومها حالات الإنسان، فتدبر.

(١) الوسائل: ج ١٣ ب ٥ من قصاص النفس ح ١.

(٢) المصدر السابق: ح ٢. والآية من سورة النساء: ٢٩ - ٣٠.

(٣) البقرة: ٥٤.

(٤) الوسائل: ج ١٩ ص ١٣ ب ٥ من قصاص النفس ح ٣.

فَتَحَصَّلَ : أَنَّ هَذِهِ الْأَدْلَةَ لَا دَلِيلَ عَلَى تَخْصِيصِهَا أَوْ تَقْيِيدِهَا فَتَبْقَى عَلَى إِطْلَاقِهَا أَوْ عَمُومِهَا، وَبِجَرْدِ الْعَسْرِ وَالْحَرْجِ الشَّدِيدِ لَا يَبْرُرُ الْقَتْلَ، فَلَا يَجُوزُ قَتْلُ الْغَيْرِ رَحْمَةً وَإِرْفَاقاً، بَلْ لَا يَجُوزُ لَهُ قَتْلُ نَفْسِهِ لَذَلِكَ.

وَلَوْ أَقْدَمَ الطَّيِّبُ عَلَى إِمَاتَةِ الْمَرِيضِ أَوْ تَسْرِيْعِ مَوْتِهِ فَهَلْ يَعَدُّ قَاتِلاً يَجُوزُ أَنْ يَقْتَضِيَ مِنْهُ أَوْ تَوْخِذَ مِنْهُ الدِّيَةِ، أَمْ لَا يَكُونُ شَيْءٌ مِنْهَا؟

لِلْمَقَامِ مَسْأَلَةٌ مَعْرُوفَةٌ مُشَابِهَةٌ مَنْصُوصَةٌ فِي كَلِمَاتِ الْفُقَهَاءِ، وَهِيَ : أَنَّهُ لَوْ قَالَ إِنْسَانٌ سَلِيمٌ لآخر : اقْتُلْنِي وَإِلَّا قَتَلْتُكَ، لَمْ يَجُزْ قَتْلُهُ؛ لِأَنَّ الْإِذْنَ لَا يَرْفَعُ الْحَرَمَةَ، وَلَكِنْ لَوْ أَثَمَ وَقَتْلُهُ لَمْ يَجِبِ الْقَصَاصُ عِنْدَ الشَّيْخِ فِي الْمَبْسُوطِ وَالْعَلَّامَةِ فِي بَعْضِ كُتُبِهِ وَالشَّهِيدِ الثَّانِي فِي الْمَسَالِكِ عَلَى مَا حَكَى عَنْهُمْ ذَلِكَ، مُسْتَدَلِّينَ عَلَيْهِ بِأَنَّ الْمَقْتُولَ أَسْقَطَ حَقَّهُ بِالْإِذْنِ فَلَيْسَ لِلْوَارِثِ حَقُّ الْقَصَاصِ، وَفَرَّعَ فِي الْجَوَاهِرِ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ عَدَمَ وَجُوبِ الدِّيَةِ أَيْضاً؛ لِأَنَّهَا مِلْكٌ لِلْمَيِّتِ أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ، وَمِنْ ثَمَّ تَنْتَقِلُ إِلَى الْوَارِثِ، وَلِذَا تَوَدَّى مِنْهَا دِيُونُهُ، فَالْمَقْتُولُ بِإِذْنِهِ أَسْقَطَ حَقَّهُ.

وَلَكِنْ نَاقَشَهُ فِي ذَلِكَ كُلَّهُ فِي الْجَوَاهِرِ، وَمَالَ إِلَى الْحُكْمِ بِالْقَصَاصِ أَوْ الدِّيَةِ عَلَى فَرْضِ عَدَمِهِ^(١).

وَالْإِنْصَافُ أَنَّ شُمُولَ أَدْلَةِ الْقَصَاصِ وَالدِّيَةِ لِلْمَقَامِ لَا يَخْلُو عَنْ إِشْكَالٍ، لِدَرءِ الْقَصَاصِ بِالشَّبَهَاتِ كَالْحُدُودِ، وَأَنَّ الْأَصْلَ فِي الدِّيَةِ الْبَرَاءَةُ.

إِنْ قُلْتُ : لَا يَصِحُّ حَمْلُ الْمَقَامِ عَلَى تِلْكَ الْمَسْأَلَةِ؛ لِأَنَّ الْمَفْرُوضَ هُنَاكَ إِكْرَاهُ الْمَقْتُولِ لِلْقَاتِلِ بِقَوْلِهِ : اقْتُلْنِي وَإِلَّا قَتَلْتُكَ، وَلَيْسَ فِي الْمَقَامِ إِكْرَاهٌ بَلْ هُوَ يَطْلُبُ مِنَ الْغَيْرِ وَبِرْجُوهِ قَتْلَهُ، فَلَا يَجُوزُ قِيَاسُ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى.

قُلْتُ : لَيْسَتْ الْمَسْأَلَةُ مَنْصُوصَةٌ بِنَصٍّ خَاصٍّ حَتَّى يَسْتَنْدَ إِلَى عَدَمِ جَوَازِ الْقِيَاسِ، بَلِ الَّذِي اسْتَنْدَ إِلَيْهِ فِي الْحُكْمِ بَعْدَ ثَبُوتِ الْقَصَاصِ أَوْ الدِّيَةِ هُوَ إِذْنُ الْمَقْتُولِ فَلَا

(١) انظر جواهر الكلام: ج ٤٢ ص ٥٣ - ٥٤.

تشمله أدلة القود والديات. ومن الواضح أن الإذن حاصل هنا أيضاً، فبعين الدليل يستدل على عدم قصاص والدية. نعم، الفرق بين المسألتين أنه في المقام يثبت التعزير على ذلك لكونه من الكبائر، ويمكن ابتناء الحكم في المسألة المعروفة على التعزير أيضاً.

الفرع الثاني: قد عرفت مما تقدّم أنه في الموارد التي لا يجوز إسقاط الجنين يجب فيها الدية، والدية إنما هي على المباشر فقط، فلو كان المباشر في الإسقاط هو الطبيب وجب عليه أداء الدية إلى أبويه، ولو كان ذلك بطلب الأبوين أو أحدهما لم يكن عليهما شيء، واستقرت الدية على الطبيب كما صرح بذلك الأصحاب في بعض الفروع المشابهة. ففي الجواهر قال: «إذا أكرهه على القتل فالحكم فيه عندنا نصاً وفتوى بل الإجماع بقسميه عليه أن القصاص على المباشر الكامل دون الأمر المكره، بل ولا دية، بل ولا كفارة، بل ولا يمنع من الميراث، وإن استشكل فيه في القواعد»^(١)، ثم استدلل عليه بأن المباشر هو القاتل لغة وعرفاً.

والذي يظهر أن المسألة مورد اتفاق الأصحاب في الجملة، وصريح عبارة الجواهر عدم جريان شيء من الأحكام الأربعة - أعني: القصاص، والدية، والكفارة، والمنع عن الميراث - في غير المباشر، ومن الواضح أن الحكم بذلك في المقام أولى؛ لعدم تحقق الإكراه بالنسبة للطبيب.

اللهم إلا أن يقال: إن الطبيب وإن كان مباشراً مع إذن الأبوين له في الإسقاط، يكون جانباً مستحقاً للتعزير، وكذا الأبوين لو كانا هما السبب في ذلك، لكن الأبوين لم يستحقاً شيئاً من الدية لمكان إذهنها له بذلك، لما تقدّم من أن الإذن في أمثال المقام يوجب سقوط الحق كما مرّ في مسألة لو قال أحدهما للآخر اقتلني فقتله لم يكن عليه قصاص ولا دية استناداً إلى كون القتل بإذن، والإذن مسقط، وأنه من

(١) جواهر الكلام: ج ٤٢ ص ٤٧.

البعيد شمول الإطلاقات لما نحن فيه، ولو فرض الشك فيها فالأصل هو براءة الطبيب. ومن ذلك يظهر حالما لو طلب أحد الأبوين ذلك وأذن فيه سقط حقه فقط دون الآخر، فهل تكون الدية بكاملها للآخر أو له سهمه فقط؟

الظاهر هو الثاني؛ لسقوط سهمه بالإذن، لأنه ممنوع من الميراث حتى يرثه غيره. ولو شربت الأم دواءً فأسقط جنينها، فهنا انعكس الأمر فكان الطبيب آمراً والأم مباشرة، وجبت الدية عليها لأبيه لكونها المباشر في القتل، ولو مات أبوه قبل ذلك فالدية للاخوة والأخوات والمجدة والأجداد وهكذا. وكذا الحال فيما لو وصف لها الطبيب دواءً لاسقاط الجنين فشربته أو هي طلبت منه دواءً فأعطها فشربته فأسقطت جنينها، كانت هي المباشر في ذلك، ووجبت عليها الدية. ويتبع الحكم المتقدم ما لو ابتاع الأب لها دواءً لهذا الغرض فشربته كانت الدية عليها. وأمّا لو أعطها زوجها دواءً يعلم أنه يسقط الجنين وكان قاصداً لإسقاطه، وزعم أنه نافع لتقوية الجسم مثلاً فشربته كان القاتل هو الأب دونها؛ لعدم استناد الفعل إليها، وكذا الحال فيما لو كانت قاصرة العقل.

والحاصل: فالمدار في كل ذلك على الاسناد العرفي، فإنه من الواضح إسناد الفعل إلى المباشر مع وجود السبب، إلا أن يكون المباشر ضعيفاً بأن يكون مغلوباً على أمره مقهوراً على العمل، أو كان المباشر قاصر العقل بالصبا أو الجنون، أو كان جاهلاً بالواقع بالمرّة كما تقدّم آنفاً، فإنّ الفعل في جميع ذلك يسند إلى السبب لقوّته وضعف المباشر. وأمّا لو كان المباشر بالغاً عاقلاً عالماً مختاراً فالفعل يسند إليه دون السبب؛ للصدق العرفي في ذلك، مضافاً إلى دلالة جملة من الروايات الواردة في أبواب مختلفة: ١ - منها: ما رواه زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام: في رجل أمر رجلاً بقتل رجل فقتله قال: «يقتل به الذي قتله، ويحبس الأمر بقتله في الحبس حتى يموت»^(١).

(١) الوسائل: ج ١٩ ص ٣٢ ب ١٣ من قصاص النفس ح ١، إلى غير ذلك مما ورد في هذا الباب.

٢ - ومنها: ما عن السكوني، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام في رجل أمر عبده أن يقتل رجلاً فقتله، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: وهل عبد الرجل إلا كسوطه أو سيفه، يقتل السيّد ويستودع العبد السجن»^(١).

٣ - ومنها: ما عن سماعة، في رجل شدّ على رجل ليقتله، والرجل فارق منه فاستقبله رجل آخر فأمسكه عليه حتى جاء الرجل فقتله، فقتل الرجل الذي قتله، وقضى على الآخر الذي أمسكه عليه أن يطرح في السجن أبداً حتى يموت فيه^(٢).

٤ - ومنها: ما دلّ على قتل شاهد الزور إذا كان هو السبب في القتل، نظير ما رواه مسمع عن أبي عبدالله عليه السلام: «إن أمير المؤمنين عليه السلام قضى في أربعة شهدوا على رجل أنهم رأوه مع امرأة يجامعها، فيرجم - إلى أن قال: - وإن قالوا: شهدنا بالزور، قتلوا جميعاً»^(٣)، والمراد من ذلك قتلهم مع أداء ثلاثة أرباع الدية إلى أولياء كل واحد منهم، لما ثبت من سائر الروايات مضافاً إلى ضرورة العقل.

هذا كله فيما إذا تزامن السبب والمباشر، وكانت نسبة الفعل إلى الأقوى منها.

الفرع الثالث: دية الجنين كسائر الديات يرثها المناسب والمسابب على حسب طبقات الإرث ويحرم القاتل من الدية في المقام كسائر المقامات. وقد مرّ التصريح بذلك في بعض روايات الباب، نظير ما رواه أبو عبيدة عن الصادق عليه السلام: في امرأة شربت دواءً وهي حامل لتطرح ولدها فألقت ولدها، قال عليه السلام: «إن كان له عظم قد نبت عليه اللحم وشقّ له السمع والبصر فإنّ عليها دية تسلمها إلى أبيه» - إلى أن قال: «قلت: فهي لا ترث من ولدها من ديتها؟ قال عليه السلام: «لا، لأنّها قتلتها»^(٤)، وفي

(١) الوسائل: ج ١٩ ص ٣٣ ب ١٤ من قصاص النفس ح ٢، وفي نفس الباب هناك ما يدلّ على قتل العبد، وقد جُمِلت على تفاوت العبيد في العقل والحريّة.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٥ ب ١٧ من قصاص النفس ح ٢.

(٣) المصدر السابق: ص ٩٧ ب ٦٤ من قصاص النفس ح ١.

(٤) المصدر السابق: ص ٢٤٢ ب ٢٠ من ديات الأعضاء ح ١.

هذه الصحيحة غني وكفاية في إثبات المراد، وإن لم يذكر الوارث في غالب روايات الباب على كثرتها بل أطلق فيها الدية، والإطلاق في المقام من قبيل الإطلاق المقامي لا اللفظي، والذي يدل على أن مصرف الدية هنا مصرفها في سائر المقامات عدم ذكره هنا مع كونهم عليهم السلام في مقام البيان، فتدبر جيداً.

* * *

٣- ضمان الطبيب لما يتلف بطبافته

من المسائل التي لها صلة بالموضوع مسألة خطأ الطبيب في التشخيص والعلاج. أمّا الموارد التي ذكرت في منشأ الخطأ فمنها ما كان في زمان التشريع وبعضها الآخر صار مستحدثاً في زماننا، وهي عبارة عن:

أ - ما يتلف بسبب عدم كفاءته العلمية ومع ذلك يتصدّى للطبابة.

ب - ما يتلف بتقصير منه في الفحص وعدم الدقة في الكشف عن حال المريض.

ج - ما يتلف بسبب ما لبعض الأدوية من العوارض والمضاعفات الجانبية التي تعورف عند ذوي الاختصاص محظورية استعمالها لمن مرضه يستدعي تناولها، وقد ورد في الحديث أنه: «ليس من دواء إلا ويهيج داء»^(١)، ولذا ينبغي اجتناب تناول الأدوية مهما أمكن لما لها من الخلفيات الجانبية المضرة.

د - ما يتلف بسبب عدم استخدام الوسائل والأجهزة الحديثة لتشخيص المرض، كأخذ الصور الفوتوغرافية أو الأشربة الدماغية أو تحليل الدم، واكتفاء الطبيب بالفحص العادي وعدم التوصية بالأمر المذكور، ويعود السبب في ذلك إمّا لعدم اهتمام الطبيب بهذه الأمور، أو رافة بحال المريض وتجنّب إرهاقه مالياً، أو حرصاً على اختصار الوقت والتعجيل في استكمال العلاج.

(١) الوسائل: ج ٢ ص ٦٢٩ ب ٤ استحباب ترك المداواة ح ١.

هـ - التلّف بسبب استعمال المريض الأدوية الرخيصة؛ لعدم التوصية بالاستعمال من الأدوية الممتازة ذات الكلفة الباهضة لتجنّب تعرض المريض لضغط مالي .
 و - التلّف الحاصل بسبب إهمال الممرّض، فإنّ التمريض يكون أحياناً أكثر أهمية من العلاج، سيّما بعد إجراء العمليات الجراحية المهمة مثل عمليات القلب والكلية.
 ز - ما يحل بسبب اجتماع أكثر من مرض في المريض. وقد تستدعي معالجة أحدهما الإضرار بالآخر، ممّا يقتضي التوسّل بطرق وأساليب تفيد الأوّل ولا تضرّ بالثاني. وكذا ما يحدث بسبب عدم توصية المريض بما لا بدّ له من الامتناع عنه واجتنابه وأشباه ذلك.

بعد هذه المقدّمة لا بدّ لنا من تنقيح أصل مسألة ضمان الطبيب وعدمه بنحو كليّ وبيان قواعدها وأصولها لترجع الفروع المتعلّقة بها إلى تلك الأصول.
 فنقول: قد ذكر الفقهاء هذه المسألة في كتابي الديات والإجارة لمناسبتها للمقامين، فعن المحقّق في الشرائع أنّه قال:

«الطبيب يضمن ما يتلف بعلاجه إن كان قاصراً أو عاجلاً طفلاً أو مجنوناً لا بإذن الولي أو بالغاً لم يأذن. ولو كان الطبيب عارفاً وأذن له المريض في العلاج فآل إلى التلّف، قيل: لا يضمن لأنّ الضمان يسقط بالإذن، لأنّه فعل سائغ شرعاً، وقيل: يضمن لمباشرته الاتلاف، وهو أشبه»^(١). ثمّ تعرّض لمسألة الإبراء التي ستأتي الإشارة إليها إن شاء الله تعالى.

ويظهر من كلماتهم أنّ القول الثاني هو المشهور بينهم، بل يظهر من المصنّف في النكت اتفاق الأصحاب عليه، وعن الغنية دعوى الإجماع على الضمان، والقول الأوّل محكيّ عن ابن إدريس وهو شاذّ.

(١) شرائع الإسلام: ج ٤ ص ٢٤٨.

ويظهر من بعض كلمات العامة القول الأوّل، بل لعلّه المشهور بينهم لعدم ذكر مخالف فيه.

قال ابن قدامة: «ولا ضمان على حجّام، ولا ختّان، ولا متطبّب إذا عرف منهم حذق الصنعة ولم تحن أيديهم، وجملته أنّ هؤلاء إذا فعلوا ما أمروا به لم يضمنوا بشرطين:

أحدهما: أن يكونوا ذوي حذق في صناعتهم ولهم بها بصارة ومعرفة.

الثاني: أن لا تحن أيديهم فيتجاوزوا ما ينبغي أن يقطع»^(١).

ومثله من بعض الجهات ما ذكره في موضع آخر منه^(٢).

وقال شيخ الطائفة^(٣): «الختّان والبيطار والحجّام يضمنون ما يجنون بأفعالهم، ولم أجد أحداً من الفقهاء ضمّنهم، بل حكى المزني: أنّ أحداً لا يضمّنهم، دليلنا إجماع الفرقة»^(٤).

والظاهر عدم الفرق بين الختّان والبيطار والطبيب من هذه الجهة؛ لاتّحاد الدليل في البابين.

وقد حكى عن الحنفية والمالكية: أنّ الطبيب لا يضمن إذا قام بواجبه واحتاط ولم يتجاوز الحدّ. وعن الحنابلة: وكذا لا يضمن الطبيب المعروف بالحذق إذا لم يخطيء في عمله^(٥).

ويظهر ممّا ذكرنا من كلام المحقّق وغيره أنّ عمل الطبيب على أقسام:

١ - قد يكون مقروناً بالحذق والإذن.

(١) المغني: ج ٦ ص ١٢٠ كتاب الإجارة.

(٢) المصدر السابق: ج ١٠ ص ٣٤٤.

(٣) الخلاف: ج ٣ ص ٥٠٣، المسألة ٢٦ كتاب الإجارة.

(٤) الفقه على المذاهب الأربعة: ج ٣ ص ١٤٦ - ١٥٣.

٢ - قد لا يكون مقروناً بالحدق والإذن.

٣ - قد يكون الطبيب حاذقاً وليس بمأذون.

٤ - قد يكون مأذوناً ولم يكن حاذقاً.

أما الصور الثلاثة الأخيرة فمما لا ينبغي الإشكال في ضمان الطبيب فيها لا سيما مع فقدان الوصفين المذكورين، إنما الكلام في الصورة الأولى. وقد فصل السيد الإمام الخميني رحمته الله في تحرير الوسيلة تفصيلاً آخر وافقه عليه عدّة ممن تقدّم عليه أو تأخّر عنه، وهو ما أفاده في كتاب الإجارة، حيث قال: «الطبيب ضامن إذا باشر بنفسه العلاج بل لا يبعد الضمان في التطبيب على النحو المتعارف وإن لم يباشر. نعم إذا وصف الدواء للفلاّني وقال: إنّه نافع للمرض الفلّاني، أو قال: إن دواءك كذا من دون أن يأمره بشربه فالأقوى عدم الضمان»^(١)، وله في موضع من كتاب الديات نظير هذا التفصيل.

إذا عرفت ذلك نعود إلى أدلة المسألة ونبحث عن مقتضى القاعدة أولاً، ومن ثمّ نبحث ثانياً الأدلة الخاصّة في المقام.

أما مقتضى القاعدة في الصور الثلاث الأخيرة فالظاهر فيها هو الضمان؛ لما ذكرنا في التفصيل الأوّل من تفريطه مع عدم الحدق وحرمة تصرّفه مع عدم الإذن. فعليه ضمان كلّ ما أتلفه وكلّ خسارة نشأت من فعله؛ لقاعدة الإلتلاف.

وأما الصورة الرابعة: فإن قلنا بأنّ الإذن في الشيء إذن في لوازمه، وأنّ ما حصل من الخسائر البدنية والمالية كلّها من اللوازم القهرية في أمر الطبابة، مع تحقّق الإذن، حينئذٍ لا يبقى مجال للقول بالضمان أو إجراء قاعدة الإلتلاف.

وأما إن قلنا بأنّه مأذون في العلاج وشفاء المريض من الآلام والأمراض لا غير،

(١) انظر تحرير الوسيلة: ج ٢ ص ٥٠٥ المسألة ٤ بتصرّف.

فهو لم يأذن بقتله ونقص عضوه مثلاً وشبه ذلك، فاللازم حينئذٍ الحكم بضمانه، لما عرفت. ولكن الانصاف أن المريض لو علم بالملازمة العرفية - ملازمة العلاج لطروء بعض العوارض أحياناً - كان الإذن منه في ذلك إذناً في لوازمه، لعدم إمكان انفكاكهما، فهل يمكن أن يأذن المريض بالعملية الجراحية مثلاً من دون أن يتحمّل تبعاتها ومخلفاتها في الآلام الحاصلة بعدها أو الآثار التي تبقى منها في البدن أحياناً؟! نعم، يمكن أن يقال: إن غفلة كثير من الناس عن تلك الملازمة الخارجية في هذا المجال يمنع عن مثل هذا الاستدلال، هذا فيما يتعلق بالتفصيل الأول.

هذا، وأنه بالاستناد إلى إذن الشارع المقدس بالطبابة وأنها عمل سائع، لا يمكن القول بعدم ترتب ضمان عليه، فكم من عمل سائع أذن الشارع فيه، ولكن ترتب عليه الضمان كقضاء القاضي المعرض للخطأ، فإنه مضمون من بيت المال إن لم يكن مضموناً عليه. ومثله مثل جميع موارد الجنايات الخطأ أو شبه العمد. فهي غير محرمة مع ما فيها من الدية، فتأمل.

وأما التفصيل الثاني: وهو التفرقة بين صورة مباشرة الطبيب أو عدم مباشرته مع التطبيب على النحو المتعارف بأن يأمر المريض بشرب ذاك الدواء وذاك بنحو خاص، وبين مجرد توصيفه من دون مباشرته وأمره. فالضمان في الأولين دون الأخير. والوجه فيه هو صحة إسناد التلف إلى الطبيب في الأولين - أمّا الأول فهو واضح، وأمّا الثاني فلقوة السبب على المباشر - دون الأخير؛ لأن الإسناد فيه إلى المكلف - المريض - نفسه.

هذا، ولكن ما يجنيه الطبيب بيده بالتجاوز عن الحدّ اللازم في الختان وفي العمليات الجراحية، فهو أمر مضمون على كلّ حال لعدم الملازمة العرفية، بخلاف بعض عوارض الأدوية ممّا لا يمكن الاجتناب عنه عادة.

ويمكن الاستدلال لعدم الضمان بقوله تعالى: ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾^(١)، بتقريب: أنَّ عمل الطبيب مصداق ظاهر للإحسان، سيما مع عدم أخذ الطبيب الأجر على عمله، والضمان سبيل، ولذا قد ورد في الحديث عن السكوني عن جعفر عن أبيه عليه السلام: أنَّ رجلاً شرد له بعيران فأخذهما رجل فقرنهما في حبل فاختنق أحدهما ومات، فرفع ذلك إلى علي عليه السلام فلم يضمّنه، وقال: «إنما أراد الإصلاح»^(٢). وقد يناقش: بأنّه لا سبيل إلى المحسن في إحسانه، والمفروض أنّه أخطأ في إحسانه ولم يحسن بل أراد الإحسان، مضافاً إلى أنّ نفي السبيل ظاهر في نفي العقوبة وشبهها وأمّا ضمان الإلتلاف فهو أمر آخر، فتأمل.

وأما الرواية المتقدمة: فهي غير ناظرة إلى حدوث الموت بسبب تفريط الآخذ؛ لأنّ الموت حدث بسبب حركة الإبل لا بسبب فعل الآخذ لها.

ثمّ إنّ الأدلّة الخاصّة في المسألة جملة من الروايات، وهي:

١- ما ورد في باب مطلق الأجير مثل صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سئل عن القصّار يُفسد، فقال: «كلّ أجير يُعطى الأجرة على أن يُصلح فيُفسد، فهو ضامن»^(٣).

عن أبي الصباح، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن القصّار هل عليه ضمان؟ فقال: «نعم، كلّ من يُعطى الأجر ليُصلح فيُفسد، فهو ضامن»^(٤)، ومثله غيرهما.

وتقريب الاستدلال، أن يقال: إنّ هذه الأحاديث عامّة وشاملة للطبيب والبيطار والخنّان وجميع أرباب النخصص.

(١) التوبة: ٩١.

(٢) الوسائل: ج ١٩ ص ٢٠٦ ب ٣٥ من موجبات الضمان ح ١.

(٣) المصدر السابق: ج ١٣ ص ٢٧١ ب ٢٩ من أحكام الإجارة ح ١.

(٤) المصدر السابق: ص ٢٧٤ ح ١٣.

ولكن الانصاف أنّها ناظرة إلى صورة التعدي والتفريط ولو من باب الخطأ وشبهه لا عن عمد كخرق القميص ببعض ما في يده، أمّا لو عمل بما هو وظيفته من دون أي نقص في عمله، ولكن حصل الفساد من جانب عيب في الثوب مثلاً كما لو غسله عدّة مرّات فانخرق - كما هو حال الثياب - بالتفريط لم يكن من جهة الخياط والقصّار.

وكذا الحال في الطبيب، فإنّه لو أثّر الدواء في المريض أثراً بسبب بعض الحالات النادرة كالحساسية التي لا تنكشف بالاختبار أو بعض الأمراض الكامنة التي لا أثر لها ظاهراً ولم يكن يعلم بها الطبيب والمريض فأضرّ به الدواء لبعض هذه الأمور ومات أو حصلت في بدنه عاهة أو نقص لم يكن الطبيب - بمقتضى هذه الروايات - ضامناً.

٢ - ما دلّ على خصوص الطبيب وذكر حكمه، مثل ما رواه السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من تطبّب أو تبيطر فليأخذ البراءة من وليّه، وإلاّ فهو له ضامن»^(١).

وفي معناه ما في المستدرك عن الجعفریات عن علي عليه السلام^(٢). وأخذ البراءة من الولي ناظر إلى ما إذا كان المريض صغيراً أو كان مجداً لا يقدر أن ينظر في مصالحه ومفاسده.

وقد يتوهم أن أخذ البراءة من قبيل الاسقاط ما لم يجب وهو مخالف للقواعد، ويدفعه أن ذلك جائز إذا حضر المقتضي له، مثل الاسقاط حقّ القسم في عقد النكاح أو إسقاط كافّة الخيارات في العقد، مع أنّها لم تجب بعد، لاسيّما بعضها الذي لا يتحقّق

(١) الوسائل: ج ١٩ ص ١٩٤ ب ٢٤ من موجبات الضمان ح ١.

(٢) مستدرك الوسائل: ج ١٨ ص ٣٢٤ ب ١٩ من موجبات الضمان ح ١.

إلا بعد مضي مدّة من العقد كخيار التأخير أو خيار الغبن بناءً على أنّه لا يكون إلا بعد ظهور الغبن وكذا خيار العيب.

ودلالة الحديث على الضمان لولا البراءة ظاهرة، فلا يتوجّه إليه الإشكال إلا من ناحية السند؛ فإنّ العلم بروايات السكوني فيما تفرّد به مشكل على ما بيّناه في محلّه، اللهم إلا أن يقال بانحجار ضعف السند فيه بعمل المشهور. ولكن يحتمل استنادهم إلى العمل بمقتضى القاعدة القاضية بالضمان، أو إلى العمل بما مرّ من روايات الأجير، فتدبر جيّداً.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ الضمان في الجملة هو مقتضى القاعدة والروايات العامة والخاصّة.

حدود الضمان الثابت بالجناية وشروطه :

الظاهر أنّ القدر المتيقن منه هو ما إذا جنت أيديهم أو وقع الخطأ في تشخيص الأمراض وتعيين الأدوية كماً وكيفاً وما شابه ذلك. وأمّا لو عملوا بما هو المتعارف بحسب وظيفتهم، ولم تجنّ أيديهم ولم يقع لهم السهو والخطأ، وإنّما حصلت الخسارة من جهات أخرى، فالظاهر عدم الدليل على ضمانهم. إذا عرفت ذلك فلنعطف الكلام على ما تقدّم من المسائل، فنقول: هاهنا صور ثمان :

الصورة الأولى: إذا قدم على العمل وحصلت الخسارات بسبب قصوره في العلم مع علمه بذلك أو عدم علمه به، بأن كان جاهلاً بسيطاً أو مركباً، فلا شكّ في ضمانه لما جنت يديه أو لما وقع له من الخطأ.

الصورة الثانية: ما إذا حصل التلف بسبب قصوره في الفحص أو عدم الدقّة في فحص المريض، فيكون ضامناً بلا شكّ، بل الظاهر إجماع العلماء عليه، بل العقلاء

جميعاً وكذا الصورة السابقة؛ لاستناد التلف إليه على كل حال.
 الصورة الثالثة: إذا كان التلف مستنداً إلى الآثار المضرة المترتبة على الدواء
 فحسب، وهي على قسمين:

أ - الآثار الغالبة الموجودة في جميع الأدوية أو أكثرها، والظاهر عدم ضمان الآثار
 المترتبة من جهتها؛ لأن ذلك من أوضح مصاديق «الالتزام بالشيء التزام بلوازمه»،
 مع علم غالب الناس بما لتلك الأدوية من الآثار الجانبية المضرة، ولكن الأولى
 تأكيد الأطباء على تلك الخلفيات والآثار وكذلك تأكيد مراكز صناعة هذه الأدوية
 عليها، للحد من استعمال الأدوية والاقتصار في استعمالها على موارد الضرورة
 وبالمقدار اللازم.

ب - الآثار النادرة جداً بحيث لا يعتني بها أهل هذا العلم، وإلا لزم الاجتناب
 عن جميع الأدوية؛ لأن موارد الخطر بهذا المقدار توجد في الجميع.
 وإن شئت قلت: يوكل المريض في الغالب أمره إلى الطبيب في معالجته على النحو
 المتعارف، وهذا هو المألوف، فما يترتب عليه من اللوازم يكون مقبولاً مأذوناً من
 جانب المريض إجمالاً، فهو في حكم أخذ البراءة منه.

الصورة الرابعة: عدم اعتناء وعدم مبالاة الطبيب بالأجهزة الطبية المتعارفة في
 الفحص عن حال المريض، كأخذ الصور (الفتوغرافية)، والأشرطة والتحليل،
 وغيرها، والاكتفاء بالفحص العادي إمّا مراعاة لحال المريض من حيث المصارف
 والكلفة أو غير ذلك على نحو ما مرّ آنفاً.

ثم إن التلف تارة يكون مستنداً إلى عدم الرجوع إلى تلك الأجهزة والوسائل في
 تشخيص المرض لقصور الطبيب أو تقصيره، فإن الأمراض مختلفة، فبعضها لا يجوز
 الاكتفاء فيه بالفحص العادي المجرد من هذه الأمور - الأجهزة -، فلو وقع فيه خطأ

كان الطبيب مقصراً ضامناً. وبعضها ليس كذلك ويكتفي فيه عادة بالفحص العادي. وأخرى، إذا لم يكن هناك طريق إلى تلك الأجهزة إما لعدم وجودها في تلك البلاد، وعدم إمكان الوصول إليها في البلاد الأخرى، أو عدم استطاعة المريض المالية لاستخدامها مع وجودها، فيقتصر على المقدار المتعارف العادي، فلا ضمان حينئذٍ على الطبيب، لما عرفت من أنه موكل بالطبابة على النحو المتعارف ولم يتجاوز عنه.

والحاصل: إنَّ المدار على صدق التعدي أو التفريط فيما صنعه في طبابته، أو صدور خطأ منه؛ لحصول بعض الحوادث غير المترقبة.

الصورة الخامسة: إذا حصل التلف نتيجة خطأ الأجهزة في تشخيص المرض، فالظاهر أنَّ الضمان على المتصدي لتلك الأجهزة إذا كان بتقصير منه في أداء وظيفته، والطبيب غير ضامن إذا كان المتصدي لتلك الأجهزة ممن يطمأن به ويعمل أجهزته ظاهراً، فإنه حينئذٍ من قبيل قوّة السبب على المباشر فينسب التلف إليه.

نعم، إذا كان بعض الخطأ في الأجهزة مما لا يمكن الاجتناب عنه، فقد يخطئ بنسبة واحد في الألف أو في العشرة آلاف، فوقع هذا الخطأ أمكن الحكم بعدم ضمان المتصدي للأجهزة أيضاً لأنه موكل بالفحص بها على النحو المتعارف، وأمّا ما لا يمكن الاجتناب عنه من خطأ الأجهزة فهو غير مسؤول عنه.

الصورة السادسة: وهي تشترك من بعض الجهات مع الصورة السابقة. فلو كان هناك أنواع مختلفة من الدواء لمرض واحد وكان بعضها أغلى ثمناً ولا يقدر المريض على تحصيلها، فلو علم الطبيب بعدم قدرة المريض على شراء الأغلى ثمناً فوصف له الأقل ثمناً الذي قد يكون فيه بعض المضرات، فهل يكون ضامناً؟

وبعبارة أخرى: قد يكون الطريق الوحيد للمريض منحصراً بالدواء الزهيد، ولا

دواء للمرض غيره، ولكن قد يكون فيه بعض الأخطار، حينئذٍ لو حصل التلف يمكن أن يقال أنه ليس ضامناً؛ لأداء وظيفته من دون أي تقصير وقصور لكون المشكل في بعض الأدوية.

والأحوط في مثل هذه الموارد إعلام المريض بذلك ليكون على بصيرة من أمره، ويكون ذلك بحكم أخذ البراءة منه.

الصورة السابعة: وهي قصور أو تقصير الممرض عن أداء ما عليه من المسؤوليات التي لا تقل أهمية عن العمليات الجراحية أو الطبابة، بل تعدّ أهم في بعض الأحيان، ولولاها لم تنجح العمليات الجراحية، وهذه الصورة على أنحاء ثلاثة:

تارة: يكون تقصيره مستنداً إلى عدم توجيهات الطبيب اللازمة، فإنه لا شك في ضمان الطبيب هنا؛ لكونه من مصاديق قوة السبب على المباشر.

وأخرى: يكون بسبب تقصيره بعد معرفة وظيفته ومسؤوليته، ولا شك في ضمانه هنا لكونه المباشر في ذلك.

وثالثة: يكون بسبب استخدام من ليس له خبرة بأمر التمريض من قبل الطبيب أو مدير المستشفى، والضمان هنا أيضاً ثابت، وقد تتفاوت الحالات بأن يكون السبب أقوى في بعضها دون المباشر، وفي البعض الآخر العكس.

الصورة الثامنة: وهي على أقسام أيضاً، فتارة: يمكن تشخيص المرض بأدنى فحص أو بالفحص بالمقدار اللازم، فلو تركه الطبيب وكان تركه سبباً في تلف أو خسارة كان ضامناً.

وأخرى: يمكن تشخيص المرض بالسؤال عن المريض، ولم يسأل كان ضامناً، وكذا لو كان الدواء مضرّاً بالحمل ولم يسأل الطبيب عن المريضة هل هي حامل أم

لا؟ فسبب ذلك خسارة على جنينها، فاللزام عليه السؤال عن ذلك.
وثالثة: إذا لم يمكن تشخيص المرض عن طريق الاختبار ولا عن طريق السؤال
عن المريض، فاضرّ بعض الدواء بحاله فيبعد ضمان الطبيب حينئذٍ؛ لما عرفت من
انصراف الاطلاقات عن مثل المقام، وكونها ناظرة إلى ما يعدّ عند العقلاء أنّه من
أسباب الضمان.

وقس على هذه الصورة ما سواها من المسائل، فإنّ الأدلّة واضحة ومباني
المسألة ظاهرة، وردّ فروعها إليها يعلم ممّا ذكرنا.

* * *

٤- حكم التشريح في الشريعة الإسلامية

تعريف التشريح : هو العلم بأعضاء البدن وأجزائها وكيفية بنائها وتركيبها من العظام والعضلات والأعصاب والعروق وغيرها. وأمّا وظائفها وما لكل عضو من عمل حيوي فهي أمور أخرى تبحث في علم وظائف الأعضاء أو ما يسمى بـ«علم الفسلجة».

نبذة وجيزة عن تاريخ علم التشريح

لقد كان هذا العلم متعارفاً بين العلماء قديماً، لكنّه لم يكن بهذا التطوّر، فعن بعض المتخصّصين في هذا المجال : أنّ هذا العلم ظهر ولأوّل مرّة بين بني إسرائيل قبل عشرات القرون ثمّ نسب إلى بقراط الحكيم، إلّا أنّه لم يثبت أنّه بنى علمه في ذلك على أساس تشريح بدن الإنسان.

واستمرّ الأمر على هذا الحال إلى الفترة ما بين القرنين السادس عشر والسابع عشر، ثمّ بعد ذلك اتّسع هذا العلم حتّى بلغ إلى ما هو عليه في عصرنا الحاضر. وقد واصل علماء هذا الفنّ دراساتهم المستمرة على بدن الإنسان وسائر الحيوانات، وتوصّلوا في تحقيقاتهم إلى نتائج مهمّة ونافعة، خلصوا من خلالها إلى الاعتقاد بأنّ علم الطبّ يتوقّف على هذا العلم ويكتمل به، ولذلك

خصصوا للتشريع دروساً - عملية ونظرية - تعدّ من جملة المواد الأساسية المطلوبة لاستكمال البحث والدراسة في هذا العلم.

وهنا ينقدح سؤال: وهو أنه هل يجوز تشريح البدن وتقطيع أعضائه وأجزائه؟ وما حكمه في الشريعة الإسلامية؟ وأنه لو كان جائزاً فما هي حدوده، وما هي شرائطه واستثناءاته؟

والجواب عن هذه الأسئلة يستدعي البحث في عدّة مقامات:

الأوّل: الحكم الأوّل للتشريح:

لا شكّ في حرمة التشريح إذا كان لبدن مسلم، ويدلّ على ذلك أمور:

الأوّل: ما ورد في الروايات المختلفة من حرمة المثلّة - وهي على ما في الجواهر وغيره: «قطع الأنوف والآذان ونحو ذلك من الحيّ والميّت، والمثلّة في الأصل - كما عن المفردات -: الانتصاب (أي القيام)، قال تعالى: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾^(١)، أي: صار جبرئيل عليه السلام منتصباً بين يدي مريم عليها السلام، ومنه المثال: مقابلة شيء بشيء هو نظيره، أو وضع شيء ما ليحتذي به فيما يفعل، والمثلّة: نقمة تنزل بالإنسان فيجعل مثلاً يرتدع به غيره، وذلك كالنكال»^(٢) - وهي كثيرة:

١ - ما ورد في آداب جهاد العدو من النهي عن المثلّة بالكفّار، مثل ما عن مالك ابن أعين، قال: حرّض أمير المؤمنين عليه السلام الناس بصفّين فقال - في حديث طويل -:

«ولا تمثّلوا بقتيل»^(٣).

والحديث مع إرساله معمول به بين الأصحاب، وتقريب الاستدلال به أنّ الخارج

(١) مريم: ١٧.

(٢) راجع جواهر الكلام: ج ٢١ ص ٧٧ و ٧٨. مفردات الراغب: ص ٧٥٨ - ٧٦٠.

(٣) الوسائل: ج ١١ ص ٧١ ب ٣٤ آداب جهاد العدو ح ٣.

على الإمام المعصوم كافر.

٢ - وما رواه مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن النبي صلى الله عليه وآله كان إذا بعث - إلى أن قال -: لا تغدروا ولا تغلّوا ولا تمثّلوا...»^(١). ومورده قتال أهل الشرك.

وفي معناه ما عن معاوية بن عمّار، قال: أظنّه عن أبي حمزة الثمالي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان رسول الله إذا أراد أن يبعث سرية دعاهم - إلى أن قال -: لا تغلّوا ولا تمثّلوا ولا تغدروا»^(٢).

٣ - وما ورد في وصيّة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في حقّ قاتله - عبد الرحمن بن ملجم - أنه أوصى أن لا يمثّل بقاتله، وقال: «فإنّي سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور»^(٣).

وبما أنّ التشريع من أقسام المثلة، بل من أشدها في كثير من الأحيان للحاجة فيه غالباً إلى تقطيع الأعضاء، فهو مصداق له ومحرم.

ولا يضرّ الإشكال في أسانيد بعض هذه الأحاديث بعد تضافرها وتعاضدها وعمل الأصحاب بها، بل يظهر من الجواهر كون الحرمة إجماعية^(٤).

ويمكن الجواب عن هذا الاستدلال بما تقدّم بيانه عن أهل اللغة: من أنّ المثلة ليست مجرد قطع الأعضاء، بل هي القطع تعذيباً للأحياء وانتقاماً من الأموات، فالمقصود منها هو التعذيب أو الانتقام، وليس شيء من هذين الأمرين متحققاً في التشريع؛ لأنّهما من الأمور القصدية، بخلاف التشريع فإنّه يستهدف أغراضاً عقلائية

(١) الوسائل: ج ٤٣ ب ١٥ آداب جهاد العدو ح ٣.

(٢) المصدر السابق: ح ٢.

(٣) المصدر السابق: ج ١٩ ص ٩٦ ب ٦٢ من قصاص النفس ح ٦.

(٤) جواهر الكلام: ج ٢١ ص ٧٧.

نافعة، فأين هذا من ذاك؟! ثم إنّه من الواضح أنّ هذا الدليل لو تمّ لشمل بعمومه المسلم والكافر والذمي والمحارب.

الثاني: إنّ التشريع - بقطع أبدان الأموات وتمزيقها وتفريق جميع أجزائها - هتك لحرمتها، وهو محرم.

والهتك وإن كان من العناوين القصدية، إلّا أنّ القصد إليه في المقام قهري، نظير ما ذكر في باب الإعانة على الإثم الذي لا تنفك بعض أقسامه عن القصد القهري، كمن صبّ الخمر في إناء من يعلم أنّه يشربه، وما نحن فيه من هذا القبيل، فتأمل.

وهذا الدليل يختصّ بالمسلم والذمي ولا يشمل المحارب.

الثالث: ما دلّ على تعلّق الدية بقطع رأس الميت أو شيء من جوارحه، بناءً على كونه دليلاً على الحرمة كما سيأتي.

وهو مجموعة من الروايات^(١) وردت بهذا الخصوص تدلّ بأجمعها على حرمة قطع رأس الميت، وأنّ فيه الدية مئة دينار كدية الجنين، وفي بعضها التصريح بأنّه إن قطعت يمينه أو شيء من أعضائه ففيه الأرش^(٢)، وإن كان فيها اختلاف من حيث كون ديته للإمام عليه السلام أو صرفها في وجوه البرّ، وتفصيل ذلك موكول إلى محلّه. والحاصل: أنّ وجوب الدية دليل على حرمة نفس العمل، وأنّه من قبيل الجناية المستوجبة لذلك.

لا يقال: إنّ الدية ليست دليلاً على الحرمة مطلقاً، لانفكاكها عن الحرمة في دية الخطأ.

(١) وعددها ستّ، رواها كلّ من محمد بن الصباح، والحسين بن خالد، وإسحاق بن عمار، وعبدالله بن سنان، ومحمد بن سنان، وعبدالله بن مسكان عن الصادق والباقر عليهما السلام، راجع:

الوسائل: ج ١٩ ص ٢٤٩ ب ٢٥ ديات الأعضاء.

(٢) الوسائل: ج ١٩ ص ٢٤٨ ب ٢٤ ديات الأعضاء ح ٣.

لأننا نقول: إنَّ الدية فرع الإتيان أو ارتكاب جناية لو علم بها لكانت محرمة، ودية الخطأ تأكيد على احترام النفوس وما يتعلّق بها، وسبب للتحفظ الشديد عليها، فهي ليست دليلاً على عدم الحرمة بل دليل على تأكيدها عند العلم بالموضوع والحكم، فيكون مقتضى هذا الدليل حرمة قطع الأعضاء بأي قصد كان في من تتعلّق به الدية، فيعمّ المسلم والذميّ دون الكافر الحربي؛ لعدم الدية فيه.

الرابع: ما دلّ على وجوب احترام الميت، وأنَّ حرمة ميتاً كحرمة وهي حيّ. وهو عدّة روايات:

١ - ما رواه عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه قال: «... لأنَّ حرمة ميتاً كحرمة وهي حيّ»^(١). ومثله ما رواه محمد بن سنان عن أبيه عنه عليه السلام^(٢)، وما رواه عبدالله بن مسكان^(٣).

٢ - وما ورد في صحيحة جميل عن غير واحد من أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قطع رأس الميت أشدّ من قطع رأس الحيّ»^(٤). ولعلّ كونه أشدّ من باب شدة القبح وتنفر الطباع منه، إلاّ أنّه سيأتي ما دلّ على أنّ الدية فيه أخفّ بمراتب.

٣ - وما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام - في حديث - قال: «إنَّ الله حرّم من المؤمنين أمواتاً ما حرّم منهم أحياء»^(٥).

٤ - وعن مسمع كردين قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل كسر عظم ميت،

(١) الوسائل: ج ١٩ ص ٢٤٨ ب ٢٤ ديات الأعضاء ح ٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٤٩ ح ٥.

(٣) المصدر السابق: ح ٦.

(٤) المصدر السابق: ب ٢٥ ح ١.

(٥) المصدر السابق: ص ٢٥٠ ح ٣.

قال: «حرمة ميتاً أعظم من حرمة وهو حي»^(١).

ومثله ما رواه صفوان عن أبي عبد الله عليه السلام^(٢).

٥ - وما رواه العلاء بن سيابة عن أبي عبد الله عليه السلام عن رسول الله ﷺ أنه قال:

«حرمة المسلم ميتاً كحرمة وهو حي سواء»^(٣).

ومن الواضح أنّ التسوية في أصل الحرمة لا في مقدارها، كما صرح به شيخ

الطائفة عليه السلام فيما حكاه عنه في الوسائل^(٤).

والمتحصّل من هذه الروايات: أنّ أجساد الأموات ليست كالأحجار المتفرقة في

البراري والصحاري أو كأشجار الغابات والآجام، بل لها حرمة مثل حرمتها حال

حياتها، فكما لا يجوز التعدي عليها بقطعها أو جرحها أو كسرهما حال الحياة فكذا

لا يجوز بعد الممات.

ومقتضى هذا الدليل حرمة تشريح جسد المسلم والذمي دون الحربي.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ: تقطيع جسد المسلم والذمي بعد موتها حرام. كما

أنّ ظاهر الإطلاقات عدم الفرق بين الأغراض المقصودة من هذا العمل.

* * *

الثاني: الحكم الثانوي للتشريح:

وخلاصة القول فيه: أنّه لا ينبغي الريب في أنّ لهذا العلم - سيّما مع المشاهدة - أثراً

بالغاً في معرفة أعضاء جسم الإنسان، بحيث صار هذا العلم في العصر الحاضر من

مقدّمات علم الطب الضرورية التي يتوقّف على معرفتها إنقاذ المرضى من الهلاك

(١) الوسائل: ج ١٩ ص ٢٥١ ب ٢٤ ديات الأعضاء ح ٥.

(٢) المصدر السابق: ح ٤.

(٣) المصدر السابق: ح ٦.

(٤) المصدر السابق: ذيل ح ٦.

وشبهه، ومن الواضح أنّ مقدّمة الواجب واجبة.

ومن هنا أفق غير واحد من أكابر العصر مجوازه، وإن خالف فيه بعضهم، والظاهر أنّ منشأ مخالفتهم عدم الاعتراف بالضرورة المذكورة، وإلا لأفتوا به قطعاً كما في غيره من موارد الضرورة، فيجوز للمخالف أيضاً الفتوى مجوازه مشروطاً بها، وإحراز الموضوع على عاتق المقلّد.

وحيث أنّ دليل الجواز هو الضرورة، والضرورات تتقدّر بقدرها، فلا بدّ عند الفتوى مجوازه من تحقّق شروط ثلاثة:

الأوّل: أن يكون غرضه من التشريع تعلّم الطب الذي لا يكتمل إلّا به، فيكون التشريع حينئذٍ مقدّمة لإنقاذ النفوس المحترمة.

الثاني: أن لا يجد سبيلاً إلى أجساد الكفّار الحربيّين، بل إذا دار الأمر بين المسلم والذميّ كان الذميّ مقدّماً؛ لأنّه أقلّ محذوراً كما لا يخفى.

الثالث: أن لا يتعدّى المقدار اللازم منه.

إذن فمع تحقّق هذه الشروط الثلاثة يكون التشريع جائزاً.

والإنصاف أنّ إحراز موضوع الضرورة للعارف بشيء من علم الطب في عصرنا هذا سهل جداً.

* * *

الثالث: الفرق في الحكم بين الحربي وغيره وبين المسلم والذميّ:

مما ذكرنا ظهر أنّه لا شكّ في الفرق بين الحربي وغيره، وكذلك بين المسلم والذميّ إذا دار الأمر بينهما؛ فإنّ الذميّ وإن كان محترماً أيضاً ولكن فرق بينه وبين المسلم حياً وميتاً فلا بدّ من رعاية سلسلة المراتب في المقام، وهو ظاهر.

* * *

الرابع: اختلاف حكم التشريع باختلاف أغراضه

ويظهر الحال فيه ممّا تقدّم في دليل المسألة، فإن كان الغرض منه معرفة الطب وتعلّمه مع الشروط المذكورة كان جائزاً. وكذا يجوز إن كان لمعرفة علّة الجناية وكشفها إذا كان كشفها واجباً شرعياً يترتب عليه إحقاق الحقوق أو دفع الخلاف والمفاسد الناشئة منه، وغير ذلك.

وأما إذا كان لمجرد مشاهدة آثار قدرته تعالى وآياته في الخلق فلا يجوز؛ لعدم انحصار طريق معرفته تعالى بذلك ليكون واجباً.

وكذا القطع للترقيع؛ فإنّه إنّما يجوز إذا كان هناك واجب أهمّ. وسيأتي الكلام فيه وفي لزوم استئذان الأولياء في ذلك، أو وصية الميّت نفسه في حال حياته.

* * *

الخامس: أمور أخرى ترتبط بالتشريع

التشريع سواء قلنا بجوازه أو حرّمته يستدعي الكلام في عدّة جهات: تارة يبحث فيه من حيث حلّية بيع الأجساد وحرّمته لغرض التشريع، وأخرى من حيث تعلّق الدية بالتشريع وعدم تعلّقها، وثالثة من حيث جواز النظر إلى عورة الميّت عند التشريع وعدم جوازه، ورابعة من حيث تكفين الميّت المشرّح ودفنه، وخامسة من حيث جواز الوصية بتشريع بدنه بعد موته وعدم جوازها، وهل هي نافذة أو لا؟

أمّا الجهة الأولى: فإنّ بيع أبدان المسلمين لغرض التشريع مشكل جدّاً؛ لمناقضاته مع احترامها، ولذا لا بدّ من التماس طرق أخرى للوصول إليه. وأمّا أبدان الكفّار فبناءً على نجاستها بالذات، أو على الأقلّ بالموت، فبيعها أيضاً

مشكل؛ نظراً إلى بطلان بيع الميتة.

اللهم إلا أن يقال: إن ذلك مختص بما إذا لم تكن هناك منفعة محللة، والمفروض وجودها في المقام، فتكون محترمة، فيجوز بيعها، وهذا كحرمة بيع الدم في السابق وجوازه في عصرنا الحاضر؛ وذلك لما فيه من المنافع المقصودة كإنقاذ المرضى والمجروحين، فتأمل.

وأما الجهة الثانية: فإن ظاهر إطلاقات الدية فيما مر ذكر من الأخبار هو تعلّقها بالتشريع.

ولكن لقائل أن يقول: إن الدية فرع الجناية الفعلية أو الحكمية، وإذا وجب التشريع لكونه مقدّمة لنجاء نفوس المسلمين فلا تتعلّق به الدية. وإن شئت قلت: ظاهر الإطلاقات الواردة في أبواب الديات منصرفة عن محل الكلام، أعني ما وجب بحكم الشارع المقدّس، كما أن القصاص بالحق لا يوجب الدية، وأي فرق بين ما وجب أو جاز بالعنوان الأوّلي أو الثانوي؟! ولذا لم يرد وجوب الدية في مسألة شق بطن المرأة الميتة لإخراج الولد الحي، إذ لو وجب لصّرح به في النص، ولم نر من أفتى بوجوبها فيه^(١).

إن قلت: هل هذا إلا كالأكل في الخمصة، وكالأكل من مال الناس عند الضرورة، حيث حكموا بالجواز مع الضمان؟

قلت: الفرق بين المسألتين ظاهر، فإن الإتلاف يختلف عن الدية؛ لأنّ مورد الإتلاف إنما هو في الأموال، وليست أعضاء الحرّ من الأموال؛ لأنّ المدار فيها على الجناية، بل وكذا مع عدمها، كمن لطم وجه غيره فاحمّر، فإن فيه الدية.

(١) راجع الوسائل: ج ٢ ص ٧٦٣ ب ٤٦ من أبواب الاحتضار، وفيه روايات ثمان، اثنتان منها مشتركتان مع الباقي، فيكون عددها ست روايات عن ستّة رواة، هم: ابن أبي عمير، علي ابن يقطين، وهب بن وهب، علي بن أبي حمزة، ابن أذينة، محمد بن مسلم.

توضيح ذلك: إن جميع الروايات - الثماني أو الست - المذكورة في أبواب الاحتضار تشترك في الحكم بوجوب شق بطن المرأة إذا ماتت وفي بطنها الولد يتحرك، وقد ورد الأمر في ثلاث منها بلزوم خياطة بطنها بعد ذلك، وليس في شيء من هذه الروايات عين أو أثر بالنسبة إلى الحكم بوجوب الدية، ولو كانت واجبة شرعاً لما ترك ذكرها في هذه الروايات على كثرتها، وهي وإن كان بعضها معتبراً وبعضها غير معتبر، لكن في المجموع كفاية.

ولا فرق بين مورد تلك الروايات وبين ما نحن فيه من مسألة التشريح بعد كون المفروض حرمة كل منها بالعنوان الأولي ووجوبها بحكم الضرورة.

نعم، قد ورد في الرواية الثالثة المروية عن وهب بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام بعد ذكر هذا الحكم ما نصّه قال: في المرأة يموت في بطنها الولد فيتخوف عليها؟ قال: «لابأس بأن يدخل الرجل يده فيقطعه ويخرجه»^(١). ويمكن حملها على رضا الوالدين بذلك، والدية لهما في الجنين دون دية الميت، فتدبر جيداً.

وأما الجهة الثالثة: فإنه يجوز النظر إلى عورة الميت عند التشريح إذا كان داخلاً تحت عنوان الضرورة - التي مضى الكلام فيها - ولكن لا بد في ذلك من الاكتفاء بالمقدار الواجب منه، وقد ورد التصريح في بعض روايات أبواب الاحتضار أنه إذا مات الولد في بطن أمه وكان يتخوف عليها يجوز للرجل إدخال يده في فرجها وتقطيع ولدها الميت وإخراجه، ومحل الكلام من هذا القبيل.

وأما الجهة الرابعة: فإن الظاهر وجوب الكفن والدفن في أول فرصة ممكنة؛ لإطلاق الأدلة، نعم لا تجب الأكفان الثلاثة؛ لعدم بقاء موضوعها، بل يلف في خرقة، والأحوط أن تكون ثلاث خرق ثم يدفن، ولا بد من الصلاة عليه قبل ذلك.

(١) ورواه في موضع افخر، وزاد في آخره: «إذا لم ترفق به النساء»، الوسائل: ج ٢ ص ٦٧٣ ب ٤٦ من الاحتضار ح ٣.

وأما الجهة الخامسة: فإنه هل تجوز الوصية بتشريع بدنه بعد موته أو لا؟ وهل تكون الوصية بذلك نافذة أو لا؟
يمكن أن يقال: إنه لا أثر لمثل هذه الوصايا، فإن الحكم - كما عرفت - يدور مدار الضرورة.

* * *

٥- الترقيع والزرع

يمكن القول إجمالاً إنه إذا كان في ترقيع الأعضاء وزرعها تكامل لعلم الطب في عصرنا الحاضر وتطور في جميع المجالات - لاسيما بعد أن أجريت عمليات جراحية معقدة بالنسبة إلى زرع وترقيع أعضاء الإنسان الأصلية منها وغيرها، بل من المتوقع في المستقبل القريب إمكان وصل رأس إنسان بجسد إنسان آخر - فلا ريب في جوازه هنا كما تقدّم.

ويستفاد من بعض الروايات أن زرع الأسنان كان قديماً، نظير ما رواه زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سأله أبي وأنا حاضر عن الرجل يسقط سنّه فيأخذ سنّ إنسان ميت فيجعل مكانه، قال: «لا بأس»^(١). وليس هذا بالأمر الهين؛ لاحتياجه إلى جملة من المقدمات الطبية، وإلا فجرد جعل سنّ مكان آخر لا يوجب التثامه واتّصاله باللفك، وقد واصل الأطباء في عصرنا الحاضر ذلك عن طريق زرع الأسنان بطرق علاجية حديثة، فصار ينتفع بها على أحسن وجه. وعلى كلّ حال فإن البحث في الترقيع والزرع يتضمّن عدّة مقامات:

(١) الوسائل: ج ٢ ص ٣٠٢ ب ٣١ لباس المصلّي ح ٤.

المقام الأوّل: أقسام الترقيع والزرع

وهي كثيرة:

منها: أخذ بعض أعضاء الإنسان لترقيعها في نفس بدنه، كما هو المتعارف في الأخذ من عظام الخاصرة لترميم بعض العظام المكسورة، أو أخذ شيء من جلد الأرجل ووصله بالجلد المحترق من الوجه، أو الأخذ من عروق الرّجل لترميم عروق القلب.

ومنها: الأخذ من بدن إنسان وزرعه في بدن غيره، والمأخوذ منه قد يكون مسلماً، وقد يكون كافراً كتابياً أو مشركاً، وكلّ هذا قد يكون من الحيّ وقد يكون من الميت.

ومنها: أخذ بعض أعضاء الحيوان المحلل أو المحرّم ووصله بالإنسان، كأخذ أجزاء من عينه أو كبده وزرعه فيه.

ومنها: ترقيع بعض الأعضاء بوضع أجزاء اصطناعية كما في عمليات الجراحة البلاستيكية.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تارة يكون في موارد تتوقّف عليها الحياة، كما في زرع القلب والكلية، وأخرى يكون في الأعضاء المهمّة ممّا لا تتوقّف عليها الحياة، كما في زرع العين والأسنان، وثالثة فيما يكون من قبيل التجميل، ورابعة فيما يكون من قبيل تزريق الدم.

* * *

المقام الثاني: حكم الأقسام من حيث الجواز والحرمة

أولاً: حكمها الأوّلي:

لا ينبغي الشكّ في حرمة الأخذ من أموات المسلمين بالعنوان الأوّلي، وأمّا الأخذ

من الأحياء أو من الإنسان نفسه أو من الحيوان وشبهه فهو ممّا لا دليل على حرمة بعنوانه الأوّلي إذا كان مع الرضا ممّن يعتبر رضاه.

ولا يعتبر رضا الكافر الحربي في ذلك، وأمّا إذا كان ميّناً فلا مانع من أخذ العضو منه؛ لعدم صدق المثلة عليه، لأنّها - كما عرفت - عبارة عن قطع الأعضاء تعذيباً للحيّ أو تعذيباً لأهل الميّت، أو انتقاماً منه أو منهم، وليس شيء من ذلك في مسألة زرع الأعضاء وترقيعها.

نعم، لا يجوز بالعنوان الأوّلي أخذ العضو من الميّت المسلم؛ لما فيه من اهتك، ولكونه من الجناية التي تتعلّق بها الدية.

فتحصّل: أنّ الأخذ من الحيّ يتوقّف على رضاه إذا كان إنساناً محترماً دون غيره، وأمّا الأخذ من الميّت فلا يجوز إذا كان من المسلم وشبهه دون غيرهما.

ثانياً: حكمها الثانوي :

إذا توقّف إنقاذ حياة مسلم على أخذ العضو ووصله في بدنه جاز ذلك قطعاً؛ لما فيه من الأولويّة والضرورة. وإن شئت قلت: دار الأمر هنا بين الأهمّ والمهم، ولا ريب في أنّ الترجيح للأهم.

وأما إذا كان العضو ممّا لا تتوقّف عليه الحياة - كما في زرع العين المأخوذة من الميّت^(١) - فإنّه قد يقال بعدم جواز أخذه في الموارد المحرّمة بالعنوان الأوّلي، كالأخذ من ميّت المسلم؛ فإنّ مجرد المصلحة غير كافية في تجويز المحرّمات ما لم تكن مصلحة ملزمة أهمّ من المفسدة الملزمة.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الإنسان وإن كان قادراً على العيش مكفوف العين أو مشلولاً، ولكنّ لا إشكال في عدّ العرف وجود العينين كليهما ورفع الشلل من

(١) المتعارف أخذ بعض أجزاء العين لا كلّها، وذلك عندما يكون جسد الميّت حارّاً.

الضروريات التي يهتم بها الشارع المقدّس، وإن حفظ سلامة الإنسان الحيّ في نظر الشارع أهمّ من حفظ سلامة بدن الميّت المسلم، فيجوز حينئذٍ الأخذ من الميّت وترميم أعضاء الحيّ.

ويمكن الاستشهاد له بما مرّ في أخذ السنّ من الميّت المسلم وجعله مكان السنّ الساقط من الحيّ؛ فإن السنّ ممّا لا تتوقّف عليه حياة الإنسان.

نعم، لا يجوز ذلك في التجميل وشبهه ما لم يبلغ القبح فيه حدّاً يوجب لصاحبه العسر والحرج الشديدين - كما هو المشاهد في بعض موارد حرق الوجه أو الأصابع أو غير ذلك -، فلو بلغ هذا الحدّ دخل في القسم الثاني.

* * *

المقام الثالث : في بيان الأحكام الفرعية

المرتبة على ترقيع الأعضاء

هناك جملة من الأحكام تترتب على أخذ الأعضاء، سواء في موارد جواز الأخذ أو حرمة؛ أعني أننا إذا قلنا بجرمة ذلك مطلقاً أو في بعض موارد، فمع الأخذ تترتب من حيث الجواز والحرمة أحكام الفروع التالية :

الأوّل : في حكم الأعضاء المبانة من الحيّ أو الميّت التي تصير ميّنة بعد انفصالها : فعلى ما هو المشهور من حرمة بيع الميّنة يحرم بيعها وشراؤها مطلقاً، وعليه فلا يجوز بيع الكلى ولا سائر الأعضاء ولا الجلود وشبهها؛ لاندراجها تحت عنوان بيع الميّنة. نعم، يمكن استثناء العظم والسنّ بناءً على أنّهما ليسا ممّا فيه روح، فلا تنجس بالموت، ولا تشملها أدلة حرمة بيع الميّنة بناءً على أنّ المراد منها الميّنة النجسة. أقول : لنا كلام في عدم كونها ممّا ليس فيه روح؛ لأنّ الإنسان قد يتألم بكسر

بعض عظامه بما لا يتألم بغيرها وهذا دليل على وجود الروح فيها. وكذا بالنسبة إلى السنّ الذي كثيراً ما يتأثر بالأطعمة أو الأشربة الشديدة الحرارة أو البرودة، ويعرضه من الداء العياء ما لا يعرض غيره؟! فكيف يعدّ ممّا لا روح فيه؟! وكيف يقاس بالشعر أو الوبر وشبههما؟!

ومن جهة أخرى يمكن أن يقال: إنّ أدلّة حرمة بيع الميتة ناطرة إلى ما ليس فيه منفعة محلّلة مقصودة، نظير بيع اللحوم في السابق، حيث لم تكن لها منافع محلّلة معتدّ بها في ذلك الوقت.

أمّا في عصرنا فتعدّ ممّا يترتب عليها أهمّ المنافع الحياتية المحلّلة. فيجوز بيع الكلى والجلود والعظام من الأحياء والأموات، فإنّ منافعها كانت نادرة في السابق، أمّا اليوم فتعدّ منافعها غالبية مقصودة، فلا يقاس أحدهما بالآخر.

إن قلت: إنّ من منافع شحوم الميتة الإسراج بها، وهي منفعة غالبية، وقد صرح في بعض روايات الباب بجوازه مع حرمة بيعها، وهذا دليل على حرمة بيع الميتة وإن كانت لها منافع مقصودة محلّلة.

قلت: يمكن أن يكون هذا التحريم لأجل منع المشتري من الانتفاع بأكلها مثلاً، ولكن الأمر ليس كذلك فيما نحن فيه، ولعلّ مجرد هذا الاحتمال كان كافياً في انصراف روايات الباب عن مثل بيع أعضاء الإنسان وشبهها.

هذا، ولكن مقتضى الاحتياط أن يؤخذ الثمن في مقابل أخذ هذه الأعضاء من بدنه إذا كان حيّاً، لا في مقابل نفس هذه الأعضاء ليرد الإشكال عليه بما مرّ.

الثاني: إنّ على فرض جواز بيعها لا إشكال في كون ثمنها لصاحبها إذا كان حيّاً، كما أنّه لا ينبغي الإشكال في كونه للميت يصرف في أداء ديونه، أو في أعمال البرّ والخير له إذا لم يكن عليه دين. هذا فيما إذا أخذ من الميت بإذن أوليائه أو بوصية منه

في ذلك.

الثالث : في حكم الدية في المقام :

وتفصيل الكلام فيه : أنه إن أخذ من الحيّ برضاه فلا دية، وهو ظاهر؛ لعدم شمول إطلاقات أدلة الدية لمثله، مضافاً إلى كونه أولى من مسألة براءة الطبيب إذا أخذ البراءة من المريض مع كون المسألة منصوصاً عليها.

والقول بأنه من قبيل إسقاط ما لم يجب، كالا جتهاد في مقابل النصّ؛ وقد ذكرنا في محلّه أنّ إسقاط ما لم يجب جائز إذا حصل مقتضيه وإن لم تحصل علته التامة، كما إذا أسقطت الزوجة حقّها في القسم قبل دخول الليل.

وإن أخذ من الحربي فعدم الدية أظهر، ولو من جسده. وأمّا إذا أخذ من جسد المسلم برضاه في حال حياته أو وصيّته به فالظاهر عدم الدية أيضاً؛ لأنّ الحقّ له وقد أجازاه.

يبقى الكلام فيما إذا لم يوصِ بشيء ووجب أخذ العضو من جسده بحكم الشارع المقدس، فيأتي فيه ما سبق - في مسألة التشريع - من أنّ الدية إنّما هي للجناية الفعلية أو الحكمية، وحيث إنّ الزرع هنا بحكم الشارع المقدس مقدّمة للواجب أو شبهها فلا جناية ولا دية. ولكن فرق بين المقام وبين مسألة التشريع؛ لأنّ نفي الدية لا يوجب نفي المالية، والضمان فيه من باب الإلتلاف، فيكون المقام من قبيل الأكل في الخمصة، فلو اضطرّ إنسان إلى الأكل من مال الغير - كما في عام المجاعة وشبهه - جاز له ذلك، لكنّه ضامن لمثله أو قيمته، وهكذا فيما نحن فيه، فإنّه اضطرّ إلى أخذ العين أو بعض أجزائها - مثلاً - من جسد الميت المسلم، فهو وإن لم يكن ملزماً بأداء الدية لكنّه ملزم بأداء القيمة من باب كونه تصرفاً في مال الغير وأنّه انتفع به، لكن جوازه لا يدلّ على عدم ضمانه القيمة.

الرابع : حكم ما يؤخذ من حيث الطهارة والنجاسة :

قد يتوهم أنه بعد الزرع يبقى العضو على نجاسته، لكن الإنصاف أنه لا وجه للحكم بالنجاسة، وذلك :

أولاً: لخروجه بعد الزرع عن كونه مصداقاً للميتة بتبدل موضوعه وصيرورته حياً، فيكون طاهراً.

نعم، قد يشكل الحكم بطهارته بعد الزرع وقبل ثبوت الحياة وجريان الروح الحيوانية فيه.

وثانياً: لو شككنا في الطهارة والنجاسة بعد الزرع لا يجري فيه استصحاب النجاسة، أمّا على المختار من عدم الجريان في الشبهات الحكمية فواضح، وأمّا على المشهور من جريانه فيها فلأنّ الموضوع غير باقٍ، فلا تتحد القضيتان المتيقّنة والمشكوكة، فلا يجري الاستصحاب.

وثالثاً: لإمكان الاستئناس له بما جاء في بعض الروايات الواردة في أبواب القصاص، فعن إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام : «إنّ رجلاً قطع من بعض أذن رجل شيئاً، فرفع ذلك إلى عليّ عليه السلام فأقاده، فأخذ الآخر ما قطع من إذنه فردّه على إذنه بدمه فالتحمت وبرئت، فعاد الآخر إلى عليّ عليه السلام فاستقاده، فأمر بها فقطعت ثانية، وأمر بها فدفنت، وقال: إنّما يكون القصاص من أجل الشين»^(١).

والظاهر عمل الأصحاب بها، فإنّه لو كان نجساً بعد الالتئام والبرء لكان اللازم التنبيه عليه؛ لأنّه كان يصلّي معه ويمسّه ويعامله معاملة الطاهر طيلة تلك المدة، إلّا

(١) الوسائل: ج ١٩ ص ١٣٩ ب ٢٣ قصاص الطرف ح ١.

أن يقال: الرواية ليست في مقام البيان من هذه الجهات.
وهل يجري هذا الحكم في أبواب الحدود أيضاً - كما في اليد المقطوعة بالسرقة مثلاً - لا سيما بعد إمكان الزرع والوصل بمحل القطع في أيامنا هذه؟
الظاهر أنه لا يجوز أيضاً، للتعليل الوارد في نفس الرواية؛ إذ القصاص والحدود في هذا الحكم سواء.

ورابعاً: سلّمنا بقاءه على النجاسة، لكن ذلك في غير الكلى وباطن العين وعروق القلب وشبهها، وأمّا ممّا يعدّ من البواطن فيها فلا يقدح في شيء من الصلاة وغيرها، غاية الأمر أنه يكون من قبيل المحمول النجس، وهو غير مضرّ، سيما إذا كان في الباطن؛ لعدم الدليل على اشتراط صحّة الصلاة بعدمه.

نعم، في الأجزاء الظاهرة كما في زرع الجلود يحصل الإشكال من ناحية مسّها؛ لأنّها على فرض النجاسة واجبة الاجتناب، وأمّا من جهة الصلاة فلا إشكال فيها؛ لأنّها ليست من اللباس بل هي من المحمول، فليس الإشكال فيها من جانب النجاسة ولا من جانب استصحاب الميتة النجسة؛ لما عرفت من تبدّل الموضوع. هذا كلّه فيما إذا كان العضو مأخوذاً من إنسان، وأمّا لو كان مأخوذاً من حيوان غير مأكول اللحم - كالكلية المأخوذة من القرد مثلاً - فقد يقع الكلام فيه من جهة كونه من قبيل الصلاة فيما لا يؤكل، فلا يجوز.

ولكن الانصاف أنه بعد صيرورته جزءاً من بدن الإنسان يتغيّر حكمه ويتبدّل موضوعه، ولا أقلّ من الشكّ، وحيث إنّ الاستصحاب غير جارٍ في المقام لما عرفت، فيكون مجري للبراءة كما لا يخفى، فتدبرّ.

ولو سلّمنا أنه من قبيل الصلاة في غير مأكول اللحم، لكن أدلّة بطلان الصلاة في أجزاء غير المأكول منصرفّة عن مثل ذلك قطعاً، ولذا لو قام إلى الصلاة من أكل لحم

غير المأكول واللحم في معدته لم يهضم بعد لم يضر ذلك بصلاته، ولم تكن من قبيل الصلاة في غير المأكول، والمقام أولى بالصحة.

خامساً: في حكم الوصية:

لقد ظهر ممّا ذكرنا أنّ الأخذ من بدن الميت المسلم جائز عند الضرورة سواء أوصى بذلك أم لم يوص؛ للإذن في ذلك من الشارع المقدّس. وتظهر الثمرة في وجوب العوض وعدمه، فلو أوصى بأن تعطى بعض أعضاء بدنه مجاناً لكلّ من يحتاج إليه أو لشخص بعينه لم يجب عليه العوض، وأمّا لو كان ذلك بدون الإيصاء به فقد عرفت وجوب العوض، وأنّه حق متعلّق بالميت تؤدّى منه ديونه، وإلاّ يصرف في وجوه البرّ، وثوابه له.

سادساً: حكم شراء الجاهل بغصبية الأعضاء المأخوذة من الحيّ أو الميت:

لو اشترى شخص بعض الأعضاء المأخوذة من بدن الحيّ أو الميت - كالمأخوذة في بعض العمليات الجراحية التي تجري من قبل أطباء غير ملتزمين بقوانين الشرع والأخلاق لبيعها بأثمان باهضة - وكان جاهلاً بغصبيتها، ثمّ علم بذلك بعد الانتفاع بها وجب ردّه إن أمكن - وإن كان فرض الردّ نادراً - وإلاّ كان كالمغصوب التالف، ووجب عليه ردّ ثمنه إلى صاحبه، ويرجع بما أدّاه على الغاصب، ولو بذل للمالك أكثر ممّا بذله للغاصب كان له الرجوع عليه بأخذ الفارق لدخول ذلك في الغرر المنهي - كما لا يخفى - ومنه يظهر حال الدم المغصوب وشبهه.

سابعاً: حكم زرع أعضاء الكافر في بدن المسلم وبالعكس:

أمّا الأوّل: ففقتضى القاعدة الأولى كونه نجساً، سواء أخذ من الحيّ أو الميت، وسواء على القول بنجاسة الكافر نجاسة ذاتية أو لا؛ فإنّه بمجرد وصله ببدن المسلم

والتثامه يصير جزءاً منه، فيتغير حينئذٍ الموضوع، ويكون الحكم فيه هو الطهارة، وهذا نظير من شرب لبن الكافرة فصار جزءاً منه، وعلى فرض الشك في طهارته لا يجري الاستصحاب فيه؛ لعدم بقاء الموضوع على حاله بعد لحوقه ببدن المسلم، فتجري فيه أصالة الطهارة.

وأما الثاني: وهو زرع أعضاء المسلم في بدن الكافر، فإن كان ذمياً كان جائزاً، لكنه بعد وصله فيه يكون نجساً بناءً على نجاسة الكافر.

وتوهم كون ذلك من قبيل السلطة والسبيل المنفي بقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾^(١). باطل؛ لأن الظاهر أن المراد من السبيل هو الحجة أو السلطة بنحو الحكومة أو المالكية التشريعية على المؤمنين، لا مجرد أخذ بعض الأعضاء، وإلا لم يجوز للمرأة المسلمة أن ترضع ولدًا كافرًا ذمياً، ولا أظن أحداً يفتي بالحرمة.

وأما الكافر الحربي، فإن كان بذل الأعضاء له في جانب إعانتهم ودعمهم فحرام كما في سائر الموارد، وأما في موارد جواز بيع الطعام لهم فيجوز بيعها؛ لعدم الفرق بين البابين.

ثامناً: هل يجوز زرع أعضاء الحيوان - سواء كان محلل اللحم أو محرّمه أو نجس العين - في بدن الإنسان أو لا يجوز؟

لا إشكال في جواز ذلك في المحلل؛ لأنّه وإن كان بحكم الميتة بعد الإبانة لكنّه يصير بعد الزرع جزءاً حياً من بدن الإنسان، فيخرج عن عنوان الميتة ويدخل في عنوان الحيّ فيكون حينئذٍ طاهراً، ولا إشكال فيه من جهة الصلاة وغيرها.

(١) النساء: ١٤١.

وكذا الحال بالنسبة إلى غير المأكول؛ لما عرفت من أنه بعدما صار جزءاً من بدن الإنسان يكون حينئذٍ بحكمه، ومع فرض عدم كونه بحكمه لم يضر أيضاً بصحة الصلاة؛ لما تقدّم من عدم شمول أدلة حرمة الصلاة فيما لا يؤكل لحمه لهذا المورد؛ لأنّه من قبيل من صلى وفي بطنه لحم من حيوان محرّم، فإنّه ممّا لا شكّ في صحّة صلاته في تلك الحالة، ولا أظنّ أنّ هناك من يفتي بفساد صلاته باعتبار أنّه صلى في غير مأكول اللحم. وهذا إذا كان العضو باطنياً، وهو واضح.

وكذا إذا كان العضو ظاهرياً كالجلد ونحوه كما لا يخفى. ومثله أيضاً ما إذا كان العضو مأخوذاً من نجس العين؛ لما تقدّم من الدليل عليه في غير المأكول بكلا حالیه، وإن كان الأحوط الاجتناب هنا مهما أمكن، ولكنه عند الضرورة لا يحيص عنه.

تاسعاً: حكم تزريق دم الإنسان للغير:

قد ظهر ممّا ذكرنا حكم تزريق دم الإنسان لغيره، مسلماً كان أو كافراً، ذمياً أو حربياً، رجلاً كان أو امرأة، إنساناً كان أو حيواناً، محللاً أو محرّماً؛ لأنّ الدم في كلّ ذلك يصير جزءاً من بدن الآخذ، وبعد صيرورته كذلك لا يبقى هناك أيّ فرق بينه وبين سائر أجزاء البدن وهو باقي ببقائه وحيّ بحياته.

ولا دليل على حرمة تزريق دم المرأة الأجنبية للرجل الأجنبي؛ لعدم دخوله تحت شيء من أدلة الحرمة.

ولو شكّ في شيء من ذلك من جانب الطهارة أو الصلاة أو أصل جواز التزريق فالمرجع فيه أصالة الإباحة والبراءة، ولا يجري الاستصحاب هنا؛ لما عرفت من تبدّل الموضوع، وعدم وحدة القضية المتيقّنة والمشكوكة.

وممّا ذكرنا ظهر حكم بيع الدم وشرائه، بل الأمر فيه أسهل؛ لعدم صدق عنوان الميتة عليه، فلا إشكال فيه من جانب حرمة بيع الميتة وإن كان نجساً.

عاشراً: حكم وصل الشعر بالشعر وحكم زرعه:

الشعر تارة يوصل بغيره من الشعر من غير زرعه في الرأس أو غيره زولا يكون جزءاً من بدن الإنسان، وهذا ممّا لا كلام ولا إشكال في جوازه.

ولا مانع من وصل شعر امرأة بشعر أخرى، ولا يحرم النظر إلى الشعر المفصول من الأجنبية؛ لعدم قيام دليل على الحرمة في هذه الصورة، لأنّه إنّما يحرم النظر إليه إذا كان جزءاً من بدنّها لا إذا انفصل عنها، ولا يجري الاستصحاب؛ لتبدّل الموضوع قطعاً، وعليه لا فرق بينه وبين الموصول بشعر امرأة أخرى.

نعم، إذا كان الشعر من حيوان غير مأكول اللحم لم تجز الصلاة فيه، لشمول أدلّة حرمة الصلاة فيما لا يؤكل لحمه لمثله.

وأخرى يزرع الشعر مع أصله وبصله في بدن إنسان آخر بحيث يصير جزءاً من بدنه وهذا لا إشكال فيه من ناحية الأصل والبصل. وكذا إذا نما بحيث ذهب الشعر السابق وبقي النامي.

لكن يشكل الأمر إذا كان الشعر السابق موجوداً؛ لعدم جريان الروح فيه، فإنّه ممّا لا روح له لعدم تبدّل موضوعه. نعم، بالنسبة إلى بصله يكون الموضوع قد تبدّل. وكذا إذا نما بحيث أزيل السابق بالمقراض وبقي الشعر النامي.

هذا تمام الكلام في المسألة، وهناك فروع كثيرة أخرى يعلم حالها ممّا ذكرنا، والحمد لله ربّ العالمين.

* * *

٦- أحكام البنوك

إنّ مسألة «البنوك» تعتبر من المسائل المستحدثة التي يكثر التساؤل عن مشروعيتها وحكم التعامل معها وإيداع الأموال فيها، حيث صار وجودها ضرورياً بحكم المدنية الحاكمة في زماننا، فإنّ اقتصاد الدول قائم على أساسها. فما هو حكم إيداع المال فيها؟ وما حكم ما يؤخذ منها؟ وقبل الخوض في تفاصيل البحث نرى ضرورة تقديم أمور:

الأمر الأول : ضرورة إحداث البنوك :

إنّ تأسيس البنوك وإحداثها يعدّ أمراً ضرورياً وذا أهميّة كبيرة، حيث إنه ما من نظام اقتصادي إلّا والبنوك أحد أركانه، والأسباب التي دعت إلى إحداث البنوك هي ما يلي :

أ - الاحتفاظ بالأموال لدى مركز خاصّ مجهّز بوسائل الحفاظ والأمن وهذا بخلاف الاحتفاظ بها داخل البيوت حيث تكون معرضة للسرقه وسائر الآفات وهذه الضرورة وجدت بعد اتساع المدن والمبادلات الاقتصادية المختلفة.

ب - إنّ مبادلة النقود الكثيرة في المعاملات الخطيرة تحتاج إلى تسهيلات لا يمكن توفيرها إلّا عن طريق الارتباط بمركز خاصّ يتوسّط بين المتعاملين في تقديم الصكوك أو الحوالات التي تيسّر إلى حدّ ما هذه المعاملات، مع أنّ هذا الأمر خالٍ

من الخطورة حتّى فيما إذا فقدت الحوالة (الصك)، بخلاف ما إذا أريد تبادل الأموال من يد إلى أخرى؛ إذ لا يخلو حملها من أخطار كثيرة، هذا مضافاً إلى أنّ الصك - وبعد ذكر الاسم فيه - يكون أصدق شاهد على ضرورة أداء المال لمستحقّه عند ظهور الخلاف؛ إذ لا يمكن لأحد إنكاره بعد ذكر الاسم فيه.

ج - إنّ ادّخار الأموال في البنوك يساعد كثيراً على رقيّ البلاد وازدهار اقتصادها - خصوصاً فيما لو كانت الحكومة حكومة صالحة - وذلك عن طريق استثمارها وصرفها في المشاريع الإنتاجية أو التجارية الضخمة التي يرجع عائدها إلى المجتمع وإحياء الاقتصاد في البلاد، وحتّى لو كانت هذه البنوك تابعة لشركات خاصّة فإنّ النفع سيعود إلى المجتمع أيضاً. بخلاف ما لو كانت هذه الأموال مودعة في أماكن متفرّقة فإنّها لا يمكن استثمارها بالكيفيّة المطلوبة في حين أنّ الأموال المودعة لدى البنك تستثمر وتصرف من قبله في مختلف أنواع المعاملات؛ كالمضاربة ونحوها، بل يبقى أغلبها مجمّداً ومعطلاً.

د - أضف إلى ذلك ما للبنوك من منافع أخرى، كسهولة نقل النقود من بلد إلى بلد، وإقراض المحتاجين لبناء المساكن وإنشاء المصانع والمتاجر، وغير ذلك من المصالح والمنافع التي تقع في قائمة المصالح الرئيسية.

فالبنوك، على هذا، أصبحت ضرورياً من ضروريات المجتمعات البشرية؛ وذلك لما لها من دور كبير في تنمية اقتصادها وازدهاره، وهذا بالطبع لا يتأتّى إلا إذا سارت وفق نهج صحيح وخطط مدروسة، وإلا فستكون مصدر تهديد يشكّل خطراً جدّياً على النظام الاقتصادي للمجتمع. وعلى كلّ حال فإنّه لا يمكن الاستغناء عنها في الوقت الراهن ولو يوماً واحداً؛ لأنّ ذلك يشلّ الاقتصاد ويعيق تطوّر البلاد.

هذه هي أهم المصالح المترتبة على وجود البنوك. وتوجد إلى جنب ذلك مفسدات كبيرة قد تترتب على وجود البنوك، كما لو كانت في خدمة حكومة فاسدة لم تراعى الضوابط الشرعية في الإقراض استعمال الأموال.

أقسام البنوك

نظراً لتعدد الوظائف وأهميتها دعت الضرورة إلى إيجاد أكثر من بنك واحد، يقوم كل منها بإدارة الوضع الاقتصادي طبق الضوابط والمقررات الدولية أحياناً والإسلامية أخرى بشكل منسجم ومترايط؛ من أجل إنعاش الوضع الاقتصادي في البلاد، وجرّ النفع إلى الصالح العام، فكانت البنوك على نوعين:

١ - البنك الحكومي: وهو إما أن يكون في خدمة حكومة إسلامية أو حكومة وضعية تستفيد منه في منافعها الخاصة.

٢ - البنك الخاص: - كالبنوك التابعة للشركات الخاصة -: وهو الذي يداول أموال الناس في سبيل كسب منفعه الخاصة، وتحصيل الأرباح لأصحاب الاشتراك، مع إيجابه تحصيل الأرباح لسائر الناس أيضاً.

الأمر الثاني: حقيقة إيداع الأموال في البنوك:

يمكن أن تطبق عدّة عناوين على الأموال المودعة في البنوك بحيث يترتب على كلّ عنوان منها حكم خاص، ونحن قبل التعرّض لتخريجها الشرعي نحاول بيان حقيقة إيداع هذه الأموال، فهل هي أمانة، أو إباحة معوضة، أو قرض، أو غير ذلك؟ بالنسبة لما يرتبط بأعمال البنك توجد هناك عدّة عناوين، من قبيل: «الحساب الجاري»، و «حساب الادّخار أو التوفير»، و «حساب الودائع المصرفية ذات الأجل القصير أو المتوسط أو الطويل»، و «حساب القرض الحسن». ولكل واحد

من هذه العناوين حكم خاص أيضاً يأتي شرحه.

فلنبداً أولاً بذكر حقيقة الأموال المودعة بعناوينها الثلاثة المتقدمة من زاوية كونها حساباً جارياً في البنك، وفي ذلك احتمالات خمسة :

١ - يحتمل أن تكون الأموال المودعة في البنوك بشخصها - لا بماليتها - أمانة، ولذا يعبر عنها بالوديعة.

لكن يدفعه: أنه ليس للودعي إلا الحفاظ على الأمانة ولا يجوز له التصرف فيها، والحال أن البنك يتصرف فيها بشكل أو بآخر متى شاء، بل كثيراً ما يتفق له أن يستلمها من شخص ويدفعها مباشرة لآخر في نفس المجلس، وهذا أمر ينافي كونها أمانة.

٢ - يحتمل أن تكون أمانات نوعية لا شخصية؛ بمعنى أن المال بنوعه أمانة عند البنك لا بذاته، فيكون أمانة بماليتها لا بخصوصيتها.

أقول: إن كان المراد بهذا النوع من الأمانة صيرورة المال من قبيل الكلي في المعين، فهو فاسد؛ لأنه قد يأخذ المال من أحد المشتركين ويدفعه بعينه لآخر، فلا تبقى عين أمواله ليكون شريكاً في بعض أموال البنك بنحو الإشاعة، أو الكلي في المعين، أو يكون المالك مالكاً لمقدار معين من النقود ضمن أموال البنك بلا تعيين لشخص ذاك المقدار بحيث لو تلفت جميع أموال البنك ولم يبق منها إلا مقدار ما أودعه فيه لكان ذلك المقدار ملكاً مختصاً به دون البنك، بخلاف ما لو كانت الشركة بنحو الإشاعة التي يكون التالف فيها من ملكها بالنسبة المعينة.

وإن كان المراد بهذا النوع من الأمانة كون المال المودع في ذمة البنك وعهدته، فهو حينئذٍ من قبيل ما يجوز التصرف فيه بالعوض، فيكون ديناً في ذمة المتصرف فيه، فهذا تعبير آخر عن كونه قرضاً وليس بأمانة شرعية؛ لعدم جواز إتلاف

الأمانة، بينما يجوز إتلاف القرض وجعله في الذمة.

٣- يحتمل أن يكون المال المودع أمانة لدى البنك بتوكيل من المالك في التصرف فيه بأي نحو أراد البنك كتبديلها بأموال أخرى مثلها، كما إذا أودع شخص دنانير من ذهب عند شخص وجعله وكيلاً عنه في تبديلها إلى دنانير أخرى على أن تكون عنده أمانة بعينها.

ويرد عليه : أنه قد يتفق للبنك عدم تبديل الأموال إلى أخرى مثلها؛ بأن يبقى المال أمانة في عهده وذمته فقط، بل قد يتصرف البنك في نفس تلك الأموال ويستثمرها في المنافع الداخلية أو الخارجية بحيث تعود أرباحها إلى البنك، في حين أنّها لو كانت أمانة عند البنك لم يجز له التصرف فيها مراعيًا منفعتة، بل يجب أن تعود أرباحها للمالك، والحال أنّ البنك لا يردّ لصاحب المال إلا ما يعادل مقدار ماليّتها؛ لأنّه يرى نفسه مختاراً في التصرف كيف شاء في سبيل تحصيل منفعته الخاصة من دون ردّ شيء من تلك المنافع إلى المالك.

٤- يحتمل في المال المودع لدى البنك الإباحة مع الضمان، فيكون إباحة معوضة - وعليه المشهور قبل الشيخ الأعظم بالنسبة إلى المعاطاة - فكأنّ المودع للمال يقول : أبحث للبنك جميع التصرفات الناقلة وغيرها مع العوض بشرط أداء المثل عند مطالبتي به، وبذلك لا يكون البنك مالكا، بل له التصرف مع الضمان للمثل على فرض التصرفات الناقلة أو المتلفة.

ويردّ عليه :

أولاً: أنّ للمالك في الإباحة المعوضة أخذ عين ماله إذا كانت موجودة عند المباح له، لكنّها ليست كذلك في البنك، فإنّه مع كونها موجودة فيه لا يحقّ للمالك المبيع أخذ عين ماله، ولا يجب على البنك ردّ العين لو كانت موجودة عنده، بل الواجب أداء

المثل فقط.

وثانياً: أن جواز التصرفات الناقلة في الإباحة المعوضة أول الكلام؛ لأنها ليست هبة ولا بيعاً ولا شيئاً من الأسباب المملّكة، إذ المشهور - المحقق في محله - عدم جواز التصرفات الناقلة بإباحة التصرف؛ لأنها منوطة بالملك السابق، ومن هنا اضطروا إلى القول بملكيتها لها آنأ ما قبل التصرف في باب المعاطاة لتكون من التصرفات الناقلة.

إن قلت: نظير هذا الإشكال أثير في البيع المعاطاتي، وأجيب عنه بحصول الملكية للمتصرف ولو آنأ ما قبل التصرف المالك الذي يصير به المال المباح ملكاً له أولاً ثم يتصرف فيه بالتصرفات الناقلة، وليكن المقام من هذا القبيل بأن يقال: يملكها البنك آنأ ما قبل التصرفات الناقلة.

قلنا: إن الإلتزام بالملكية آنأ ما أمر مخالف للقاعدة لا يصار إليه إلا بعد وجود دليل قطعي تعبدي على جواز التصرف مع الإباحة، كما أدعاه كثير في باب المعاطاة، حيث ادّعوا أنها لا تفيد إلا الإباحة، ثم ادّعوا قيام السيرة القطعية على جواز التصرفات الناقلة، والجمع بينهما لا يمكن إلا بالإلتزام بالملكية قبل التصرفات، وأما فيما نحن فيه فلم يقدّم دليل تعبدي شرعي على ذلك.

وبعبارة أخرى: إنما ذهب المشهور إلى القول بالملكية آنأ ما في المعاطاة جمعاً بين الأدلة التي مفاد الأول منها: قيام الشهرة وانعقاد الإجماع على كون المعاطاة مفيدة للإباحة لا للملك، ومفاد الثاني: جواز التصرفات المالكية إجماعاً، والجمع بين المفادين لا يمكن إلا بالقول بحصول الملكية آنأ ما للمشتري قبل التصرفات الناقلة. أمّا في المقام فلا مجال للقول بالإباحة وجواز التصرفات الناقلة للبنك في الحساب الجاري؛ لعدم الملكية ولو آنأ ما، ولعدم انعقاد الإجماع أو الشهرة للمصحّحين لعمل

البنك في المقام.

٥- ويحتمل أيضاً أن تكون حقيقة الحساب الجاري هي القرض الذي يؤول أمره إلى التملك في مقابل العوض في الذمة، وعليه فلا يحق للمالك أن يأخذ عين ماله من البنك مع وجوده؛ لانتقاله إلى الذمة، فليس هو إلا مالاً لما في الذمة، كما هو الحال في سائر الديون، ويجوز للبنك جميع التصرفات الناقلة لحصول الملكية له.

ثم إنه ليس لهذا القرض أجل معين، بل هو دين يجب على المستقرض - البنك - أداء عوضه إلى المقرض عند المطالبة به، وهذا هو الموافق لأحكام الإيداع وما يترتب عليه في عرف العقلاء، ولا يرد عليه إشكال.

إن قلت: إن هذا البيان - التعبير بالقرض - وإن كان لا يواجه إشكالاً من جهة الآثار المترتبة على الحساب الجاري إلا أنه لا يوافق قصد المودع ماله لدى البنك، فإنه لا يقصد القرض ولا يراه عرف العقلاء أنه كذلك.

قلنا: نعم هو كذلك، لكن حيث إن القرض لا يكون غالباً إلا فيما إذا احتاج إليه المستقرض لم يكن يتبادر القرض لا يكون غالباً إلا فيما إذا احتاج إليه المستقرض لم يكن يتبادر القرض إلى أذهان العقلاء عند الإيداع لدى البنك؛ لعدم كون البنك محتاجاً إلى هذه الأموال، لكن الحق أن الحاجة وإن كانت وصفاً غالباً في القروض - لا يمكن أن يكون المستقرض غنياً - إلا أنها لم تؤخذ في ماهية القرض ومعناه، وإنما حقيقة القرض هي تملك العين بالمثل أو القيمة في الذمة.

والحاصل: أن الحساب الجاري من قبيل التملك في مقابل العوض في الذمة سواء أطلق عليه القرض أم لا، وهذا هو المنطبق على الإيداع في عرف العقلاء، لأنه تملك للمال بالمثل، إذ بمجرد أخذ الودعي المال يكون مالاً، وليس للمالك المطالبة بعينه، وليس له إلا العوض في الذمة.

ومما ذكرنا يظهر أن البنك يملك الأموال المودعة، وله التصرف الناقل، وأنه ليس للمالك إلا المثل في الذمة. وإن أبيت عن تسميته قرضاً - لكون التعبير بالقرض هنا غير مأنوس، فإنه لا يقال: أقرضت البنك، بل يقال: أودعته المال - فلا أقل من كونه شبيهاً بالقرض من جهة كونه تمليكاً للمثل في ذمة الغير. هذا كله بالنسبة إلى ما يسمى بالحساب الجاري. وهناك أنواع أخرى للإيداع تبين حالها مما ذكرنا، وهي:

حساب الادّخار أو التوفير :

لا فرق بين هذا النوع من الحساب وسابقه في كون كل منهما تمليكاً للعين مع العوض في الذمة - ذمة البنك - فتكون ماهيته القرض، إلا أن طبيعة هذا الحساب في الغالب هي الإيداع إلى مدة غير يسيرة، وهذا لا يعني عدم جواز الأخذ منه قبل انقضاء تلك المدة. وحيث إن البنك يستفيد من هذا النوع من الحساب أكثر مما يستفيدة من الحساب الجاري، يجعل لصاحبه جوائز بل وأرباحاً سيأتي بيان حكمها إن شاء الله تعالى.

حساب القرض الحسن :

وهذا النوع من الحساب يكون من قبيل السابق من جهة كونه تمليكاً للعين بمثلها في الذمة، إلا أن هذا مشروط بكون البنك قد إلزم في ضمن العقد بصرف ما يعادله في إقراض المحتاجين قرضاً حسناً، فلا يجوز للبنك صرف أموال هذا الحساب في المضاربة وغيرها، وأما أن هذا الشرط هل يوجب كون القرض ربوياً أو لا فهو أمر آخر يرتبط بحكم المسألة التي سوف نببحثها إن شاء الله تعالى؛ لكون البحث الآن في تشخيص الموضوع دون الحكم.

حساب الودائع الثابتة :

وحقيقة الودائع المصرفية الثابتة - سواء كانت ذات أجل طويل أم قصير - هي كونها نوعاً من أنواع المضاربة بين صاحب المال والبنك، بأن يوكل البنك في استثمار رؤوس الأموال وتقسيم المنفعة بينهما، وسيأتي بيان حكمها أيضاً.

الحالات المصرفية :

ومن تلك الإيداعات ما يسمّى بالحالات البنكية المستعملة في المعاملات من بلد إلى آخر والتي يؤخذ في مقابلها الأجر، وحكمها حكم الحوالة المبحوث عنها في الفقه بشرائطها، فلا تكون قسماً جديداً. هذه هي أهم أعمال البنوك، ولها أعمال أخرى لا حاجة إلى ذكرها، وأمّا بيان أحكام كلّ نوع من هذه الأعمال المتقدمة فهو ما سنتحدث عنه بعد الفراغ من الأمر الثالث.

الأمر الثالث : إثبات الملكية للدول والحكومات الوضعية :

هل تكون الدول مالكة لكي تصحّ المعاملة مع بنوكها أم لا؟ ذهب بعض الأعلام كالسيد الخوئي رحمته الله إلى عدم مالكية الحكومات - خلافاً للمشهور بين معاصري زماننا من القول بمالكيتها - وأنّ رصيدها في البنوك من قبيل مجهول المالك.

ولا يمكن الإلتزام بهذا القول؛ ضرورة أنّه يستلزم وجوب استئذان الحاكم الشرعي بالنسبة لكلّ ما يؤخذ من البنوك الحكومية؛ لعدم جواز التصرف فيه من دون إذنه.

هذا، مضافاً إلى لزوم بطلان جلّ المعاملات الرائجة في المجتمعات العصرية تجارية كانت أم يبيعاً أم وصايا أم غيرها؛ لارتباطها بنحو من الأنحاء بتلك البنوك الحكومية وهذا يستلزم تعطيل الحياة الاقتصادية؛ لأنّه وإن توقّف كلّ ذلك على إجازته التصرف في مجهول المالك من الحاكم الشرعي لكنّه حتّى مع فرض إجازته لا يمكنه تصحيح المعاملات الفاسدة الواقعة بواسطة الأوراق النقدية الصادرة من جهة الحكومة التي ليست بمالكة لها، فلا يجوز أن تملكها للناس.

وأيضاً يلزم وجوب استئذان موظفي الدولة من الحاكم الشرعي؛ لكونهم يتقاضون رواتبهم من البنوك الحكومية، وحيث إنّ جميع أموالهم من قبيل مجهول المالك فلا تصحّ معاملتهم ولا يملكون شيئاً، ومن الواضح أنّ الحاكم الشرعي إنّما يجوز التصرف في مجهول المالك لخصوص الفقراء والمحتاجين على المشهور، ممّا يلزم إعاقة التصرف في تلك الأموال.

وكذا يلزم عدم جواز المعاملة مع الدول والحكومات الوضعيّة؛ لعدم جواز تصرفهم فيما ينتقل إليهم من مال مجهول المالك، وعليه فلا يجوز التصرف في شيء من البضائع المستوردة من تلك الدول.

أضف إلى كلّ ذلك عدم جواز أخذ الخمس والزكاة إلّا بعنوان مجهول المالك، مع أنّ الفقهاء (رضوان الله عليهم) لا يلتزمون بأخذها إلّا بذاك العنوان، ولذا يصرفون كلّاً منها في مصارفه الخاصّة. هذا مضافاً إلى أنّ أخذ تلك الوجوه الشرعية فرع ثبوت الملكية، فإذا كانت من قبيل مجهول المالك لم يتعلّق بها خمس الأرباح، والسيرة قد قامت على أخذها بناءً على ثبوت الملكية لها. والإشكال سارٍ في جميع المعاملات وسائر التقلّبات؛ لأنّ المرجع الوحيد في نشر النقود الورقية هو الحكومة التي لا تكون مالكة لها؛ لكونها من الأمور الاعتبارية.

وأقوى ما يمكن التمسك به في إثبات دعوى عدم ملكية الحكومة الاعتبارية: هو

أنّ الحكومات من العناوين الاعتبارية غير القابلة للتملك؛ لأنّ المالك لا بدّ أن يكون شخصاً واقعياً لا أمراً اعتبارياً كالحكومة.

وهذه الدعوى لا يمكن القول بها؛ لما عرفت من أنّه يلزم معه اختلال النظام في المجتمعات قطعاً، مع أنّها دعوى بلا دليل، بل قد قام الدليل على خلافها.

والحقّ هو جواز تملك العناوين الاعتبارية ومنها الحكومة؛ لما عرفت من أنّ الموضوعات تؤخذ من العرف باستثناء الموضوعات المخترعة من الشارع كالصلاة والصوم، وأمّا الموضوعات العرفية كالملكية - مثلاً - فالعقلاء يرون صحّة التملك سواء كان لشخص بعينه أو لأمر اعتباري قائم بأشخاص لهم ارتباط بمؤسسة أو جمعية أو ما شابه ذلك، ولا يخفى أنّ ملكية المؤسسة الكذائية لا تعني ملكية أعضائها، وهذا المعنى واضح عند العقلاء لا يرتاب فيه أحد، فالعقلاء يعتبرون الحكومة كالوكيل على أموال المجتمع، الذي هو المالك بعنوانه - وهذا أيضاً عنوان اعتباري - لتلك الأموال التي لو لم نقل بملكيّة العناوين الاعتبارية لكلّها فلا أقلّ هي مالكة لجلّها، ولزيد من التوضيح نقول:

أقسام المالكين:

إنّ المالكين على أقسام خمسة:

الأول: المالك الشخصي، كزيد وعمرو وبكر الذين لا شكّ في جواز تملكهم.
الثاني: المالك بسبب الوقف وشبهه، كالمسجد والمدرسة وغيرهما، فكلّ ما يوقف عليهما فهو ملك لهما؛ يجوز التصرف به مع رعاية المصلحة نقلاً وانتقالاً بالبيع وغيره، وكذا نماءات الموقوف على المسجد فهي ملك طلق للمسجد لا يجوز فيها سائر التصرفات الناقلة؛ لكونها وقفاً طلقاً للمسجد لا وقفاً عليه، بل لو كانت وقفاً كانت أيضاً ملكاً غير طلق له.

والحاصل : أنَّ الجهة الموقوف عليها تملك، سواء كان الملك طلقاً أم لا.
 الثالث : المالك الكلِّي، كالوقف على الطلاب، أو على حجَّاج بيت الله الحرام، أو على أبناء السبيل، ولازمه صيرورة الموقوف ملكاً لهم، - أعني للعنوان المشير إليهم - وإن كان الوقف ملكاً غير طلق؛ لأنَّ كلاً من عنوان الطالب والحجاج وابن السبيل عنوان انتزاعي، وحيث إنَّ حقيقة الوقف هي التملك يصحَّ حينئذٍ تملك هذه العناوين الانتزاعية، وعليه يصحَّ تملك الجهات العامة الاعتبارية، كالدولة والمؤسسات ونحوها من العناوين الاعتبارية.

الرابع : المالك الكلِّي من غير ذوي الشعور، كالوقف على طبيعي المساجد الموجود منها وما سيوجد.

الخامس : ما يكون المالك فيه من قبيل العناوين الاعتبارية المحضة، كالمؤسسات والجمعيات والحكومات والعتبات المقدسة وغيرها.

ثمَّ إنَّ الظاهر عدم الفرق بين القسم الثالث والرابع والخامس؛ لكونها جميعاً من العناوين الاعتبارية؛ إذ لا يحتمل الفرق بين كون الشيء ملكاً لمسجد خاص أو لما ينطبق عليه العنوان، وبين كون الشيء ملكاً لعنوان اعتباري كالمؤسسة وغيرها. بل يمكن أن يقال بعدم الفرق بين عنوان الحكومة وعنوان الطلاب والحجاج؛ فإنَّها جميعاً عناوين اعتبارية؛ فإنَّه كما قد يتغيَّر الموقوف عليهم من الطلاب كذلك قد يتغير من يندرج ضمن العنوان الاعتباري، فإذا أمكن أن يكون الشيء ملكاً للمسجد فلماذا لا يكون كذلك لعنوان اعتباري يندرج تحته الأفراد؟!

فتلخص : أنَّه لا إشكال في ملكية العناوين الاعتبارية. ويمكن الاستدلال على ذلك بالأدلة التالية :

الأول : إنَّ الملكية أمر اعتباري لا تحتاج إلى مؤونة كبيرة، فلا إشكال في قيام أمر اعتباري بأمر اعتباري آخر، كما يشاهد نظيره في الفسخ والخيار القائمين بالملكية.
 الثاني : إنَّ موضوعات الأحكام الشرعية تؤخذ من عرف العقلاء، ولا شك في

جريان سيرتهم على اعتبار الملكية في العناوين الاعتبارية.
لا يقال : إن هذه موضوعات مستحدثة لا يمكن إثبات إمضاء الشارع لها.
لأننا نقول :

أولاً : إنه قد اتفق كون المالك كلياً، كالوقوف على الحجاج في الصدر الأول من الإسلام، مضافاً إلى عدم الفرق بين عنوان الحجاج وعنوان الطلاب وعنوان الحكومة؛ فإنها جميعاً عناوين ذهنية اعتبارية مشيرة إلى أشخاص قد اندرجوا ضمن العنوان الكلي؛ إذ لا فرق بين هذه العناوين وبين ما هو معروف بين الفقهاء.
وثانياً : لو سلمنا عدم وجود مصاديق لمثل هذه الملكية الاعتبارية، فإن صرف كونها كذلك لا يمنع من شمول العمومات لها بعد تسليم كون العمومات من قبيل القضايا الحقيقية لا الخارجية، فحالتها في ذلك حال صدق السفر الفضائي على السفر، والعقد للمستحدث من العقود، ولو أنكرنا شمول الدلالة المطابقة لها فلا أقل من إلغاء الخصوصية، والقول بشمول العمومات لها.

مشروعية البنك الحكومي والأهلي :

البنوك تارة : تكون حكومية صرفة، ويكون حكمها حكم سائر أموال الدولة والمالك لها هو العنوان الاعتباري.
وأخرى : تكون أهلية، وهي على قسمين : فتارة تكون شخصية، وأخرى يكون مالكيها عنواناً اعتبارياً كصندوق القرض الحسن.
وثالثة : يكون البنك مشتركاً بين الحكومة والمواطنين؛ بأن يكون لكل منها سهم وحصّة خاصة.

وجميع هذه الأقسام بما فيها العناوين الاعتبارية لا مانع من صحتها، نعم، لو قيل بعدم مالكية الحكومة أشكال الأمر في القسم الأول وأحد قسمي الثاني.
فتلخص مما ذكرنا أمور :

- ١ - لا يشترط في المالك أن يكون عاقلاً ومن ذوي الشعور.
 - ٢ - لا مانع من أن يكون المالك عنواناً اعتبارياً.
 - ٣ - الحكومة تكون مالكة، وتبقى أموالها على ملكها وإن تغير رؤساء الدولة وموظفوها.
- وبذلك نختم الكلام عن الأمور التي شرعنا فيها الحديث، ونبيّن فيما يلي أحكام المعاملات البنكية، وحكم ما يؤخذ منها عن طريق إيداع الأموال فيها.

* * *

أحكام المعاملات المصرفية

أولاً: الحساب الجاري

لا إشكال في جواز ومشروعية الإيداع في البنوك على نحو ما يسمّى بـ«الحساب الجاري»؛ لكونه من قبيل التملك للمثل في الذمة، بعدما عرفت حقيقته وأنه من قبيل العناوين الاعتبارية، وكونه من الأمور المستحدثة لا يضرّ بصحته، فكم له من نظير! إذ كان يأتي أحدهم إلى التاجر الثقة ويودعه المال ويقول له: تصرف فيه كيف شئت وادفع إليّ مثله إذا احتجت إليه، فالبنك مركز عام لمثل هذا المعنى الخاص. وحيث أنّه لا يتعلّق بهذا القسم من الإيداع ربح، فلا يتوجه إليه إشكال الربا وإن تصرف فيه البنك بضروب المعاملات.

إنّما الكلام في الربح الذي تعطيه بعض البنوك على هذا النوع من الحساب ترغيباً لأرباب الأموال في الإيداع لديها، فما حكم ما يؤخذ منها بهذا العنوان؟ أقول: إن كان العقد بين البنك وأرباب الأموال مبنياً على إلزام البنك نفسه بإعطاء الأرباح لأرباب الأموال وأنّه بنحو الاشتراط بين البنك وصاحب المال فهو ممّا لا شكّ في حرمة؛ من جهة كونه رباً محرّماً، وإن كان بعنوان التعهّد الابتدائي ترغيباً لأرباب الأموال لم يكن فيه إشكال؛ لعدم إلزام البنك بدفع الربح. والفارق بين هذين النحويين: هو أنّ لأرباب الأموال حقّ المطالبة بالربح على الأوّل وليس

لهم ذلك على الثاني؛ لأنَّ صاحب المال لا يرى لنفسه حقاً يطالب به. إن قلت: كثيراً ما يكون هذا الربح داعياً إلى الإيداع في البنوك، وهذا وإن لم يكن شرطاً صريحاً في عقد افتتاح الحساب الجاري لكنّه شرط ضمني قد بني عليه العقد، فكأنَّ البنك بعد إعلانه عن إعطاء الأرباح قد ألزم نفسه بالدفع لأرباب الأموال، ولولا هذا الداعي لم يودعوا أموالهم، فيكون هذا قرضاً ربوياً. قلنا: إنَّ مجرد الداعي لا يضرّ بصحة الإيداع وأخذ الأرباح إن لم يكن العقد مبنياً على الاشتراط؛ إذ لا يرى المقرض - صاحب المال في القرض - نفسه دائناً بالنسبة إلى الزيادة، ولا المستقرض يرى نفسه مدينّاً بالنسبة إليها، كمن يعلم أنَّ المستقرض يعمل بما هو المستحبّ من دفع مزيد شيء على القرض عند ردّه.

ثانياً: حساب القرض الحسن

وهو مشترك في الحقيقة مع القرض، ولا إشكال في صحّته؛ لأنّه أمر مرغوب فيه عقلاً وشرعاً؛ لعدم تعلّق ربح فيه، غاية الأمر يكون البنك وكيلاً من قبل صاحب الأموال في التصرف بنحو خاصّ، كصرفه في إقراض أرباب الحاجات، دون صرفه في سائر المعاملات كالمضاربة وغيرها.

ثالثاً: حساب الادّخار أو الذخيرة

ولا فرق بينه وبين الحساب الجاري من جهة كونه تمليكاً بالعوض في الذمّة، بل الفرق بينهما من جهة عدم تصرف صاحب المال في هذا الحساب لمُدّة طويلة نسبياً - وهو معنى الادّخار - بخلافه في الحساب الجاري. وهذا الحساب بهذا المقدار لا إشكال في جوازه شرعاً.

إنّما الكلام فيما يجعله البنك لهذا النوع من الحساب من الجوائز والعطايا التي تخرج

لأرباب الأموال بالقرعة أو بغيرها، فهل يكون جعل هذه الجوائز من قبيل الشرط في القرض، بحيث يتعهد البنك ويشترط على نفسه إجراء القرعة فإن لم يعمل البنك بمقتضى الشرط أو امتنع من إعطاء الجوائز لكان لأرباب المال استجوابه ومعرفة حال جوائزهم؟

أقول: لا إشكال في أخذ الجوائز سواء كان عن طريق القرعة أو غيرها، لكن بشرط عدم كون الداعي إلى أخذ الجوائز مقدماً على الداعي إلى الادّخار، وأمّا لو كان ذلك على نحو الشرط - صريحاً كان أو ضمناً بحيث بني عليه العقد - كان الأخذ حراماً؛ لكون حقيقة هذا الإيداع هي الإقراض للبنك، ولا يجوز في القرض الشرط الذي يجزّ نفعاً لصاحب المال؛ لدخوله في الربا.

والمناط في ذلك هو ما عرفته: من أنّ البنك إن كان قد ألزم نفسه - في صورة الاشتراط - بالدفع وصاحب المال يرى لنفسه حقّ المطالبة كان ذلك محرّماً، ونكتة التفصيل في ذلك هي التفريق بين الداعي في المعاملة والشرط في ضمن العقد، ولهذا تردّد في الحلّية أو صرّح بعدمها بعض أكابر المعاصرين.

والحقّ ما ذكرنا من أنّ البنك لو تعهد بذلك ومن جانب واحد - أي بلا اشتراط بينه وبين صاحب المال لا بالشرط الصريح ولا بالشرط الضمني المبني عليه العقد - كان الربح حلالاً، وأمّا لو نوي بالاشتراط بأي نحو كان فقد دخل في الربا وكان حراماً. والمهم في معرفة الحكم هو التفريق بين الداعي وما يكون من قبيل الاشتراط؛ فكلّ زيادة لا تكون بمقتضى الشرط في العقد - صريحاً أو بعنوان ابتناء العقد عليها - فهي لا تضرّ بصحة العقد، وكلّ ما كان شرطاً - حتّى اشتراط جعل صاحب المال طرفاً في القرعة أصابت اسمه أو لم تصب - كان ذلك حراماً، وكذلك الكلام في الأرباح.

والحاصل: إنّ صاحب المال لو رأى نفسه مستحقّاً للجائزة فطالب بها البنك كان

من قبيل الشرط الضمني وهو حرام، أمّا لو لم ير نفسه مستحقاً لها ولم يطالب بشيء لكنّه يعلم أنّ البنك عادةً يمنحه الجوائز لم يكن هناك إشكال. ثمّ إنّ تعهده البنك بذلك لو كان داعياً لافتتاح الحساب لديه لم يتحقّق الربا إلّا بالإلزام والالتزام من الطرفين، ومن هنا يتوجّب على الفقيه توجيه الناس وتعليمهم لئلا يقعوا في الحرام، وقد عرفت تأثير تيّبة صاحب المال تأثيراً تامّاً.

ومن هنا يتّضح عدم صحّة ما ذهب إليه بعض الأعظم من أنّ تعهّد البنك من جانب واحد بدفع الجوائز يكون من قبيل الشرط الضمني ولو لم يكن مصرّحاً بقبول ذاك الشرط. ووجه عدم الصحّة ما عرفت من أنّ تعهّد البنك قد يكون داعياً لافتتاح الحساب، لكن صاحب المال لا يرى نفسه مستحقاً لشيء، وهذا ممّا لإشكال فيه، إنّما الإشكال فيما إذا قبل صاحب المال ذاك الشرط ووقع عليه العقد، فالدقّة في المسألة تقتضي التفصيل بين صورتين.

رابعاً: حساب الإيداع الثابت الأجل

هناك قسم آخر من أقسام الحسابات المصرفية، وهو ما يسمّى بـ «حساب الإيداع الثابت الأجل»، وهذا الأجل يكون تارةً طويلاً وأخرى متوسطةً وثالثة قصيرة. وهذا القسم بظاهره حرام بجميع شقوقه المذكورة؛ لأنّه زيادة في القرض. ربّما يقال: إنّ هذا الحساب لا يدخل فيه الربا المحرّم؛ لأنّ مناط حرمة الربا هو الاستغلال، وصاحب المال بافتتاحه الحساب لا يستغلّ البنك، فليس في هذا القسم من الودائع ما يوجب الحرمة.

أقول: إنّ ما ذكر في الروايات من المفاسد المترتبة على الربا إنّما هو من باب حكمة تحريم الربا لا علته، والحكم لا يدور مدار الحكمة، وعليه: فالقرض مع الشرط ربا محرّم سواء ترتّب عليه شيء من المفاسد أم لا.

إلا أن يرجع إلى واحد من العقود الشرعية؛ كما حاول إرجاعها إليها جمع من الفضلاء فأدرجوه في العقود الشرعية حيث رأوه قابلاً للدخول تحت عنوان المضاربة، كما ذكروا لذلك ضوابط وحدوداً، وذلك بأن يصير البنك عاملاً وصاحب المال مضارباً والربح يقسم بينهما، لكن يرد على هذا البيان إشكالات أربعة:

الأول: ما عليه بعض الفقهاء من اشتراط التقدين في المضاربة، والأوراق ليست منها.

وجوابه: ما عرفت من صحة المضاربة بالنقد الورقية أيضاً؛ لشمول عموم ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) لهذا النوع من المضاربة، ولعدم قيام دليل على اعتبار هذا الشرط - تخصيصها بالتقدين - بعنوان كونها القدر المتيقن، كما ذهب إليه البعض، فإن دليل العموم لفظي لا لبّي، فلا وجه للاقتصار فيه على القدر المتيقن، هذا مضافاً إلى عدم إجماع تعبدي في البين.

الثاني: اشترط كثير من الفقهاء كون المضاربة في التجارة، وأعمال البنوك لا تنحصر في التجارة، بل هي أعمّ منها، كتشغيل الأموال في المصانع وبناء المساكن وتعبيد الطرق والزراعة وغيرها.

وجوابه: قد تبين مما تقدّم في الجواب عن الأوّل: من عدم قيام الدليل على اعتبار ما ذكره إلا اقتصاراً على المتيقن. حيث رأوا - كما يظهر من كلماتهم - المضاربة مخالفة للأصول فأخذوا بالقدر المتيقن، مضافاً إلى ما تقدّم من شمول الدليل لجميع العقود إلا ما خرج بالدليل، حسب ما تقتضيه القاعدة من صحة جميع العقود العقلانية إلا ما خرج منها بالدليل، ومع فرض عدم شمول عنوان المضاربة لها فلا أقلّ من كونها عقداً صحيحاً سواء أطلق عليها المضاربة أم لا. وأمّا الإجماع

(١) المائدة: ١.

فلا يجري في المقام؛ لعدم وجود إجماع تعبدى في البين كاشف عن قول المعصوم عليه السلام؛ لأنّ المعاملات أمور عقلانية، وبناء الشرع على إمضاء المعاملات الدارجة بين العقلاء ومنها المضاربة، إلّا فيما صرح بفساده منها.

الثالث: أنّ المعروف عندهم لزوم كون المنفعة على نحو السهم الكسري المشاع كالنصف والثلث والربع، دون المقدار المعين والمقطوع كعشرة آلاف درهم، كما هو المتعارف وعليه العمل في البنوك، حيث يعين البنك سهم المضارب من الربح مقطوعاً مهماً كان مقدار الربح.

وجوابه: أنّه - أيضاً - لا دليل معتدّ به على اشتراط صحّة المضاربة بوقوعها على الكسر المشاع خاصة، ولذا أفتى بعض المحقّقين كصاحب العروة بعدم الاشتراط. نعم، يشترط في تعيين المقدار كون الربح أكثر من ذلك المقدار المعين بحيث يبقى للعامل شيء أيضاً، كما إذا ضارب بمئة ألف درهم وجعل لرأس المال عشرة آلاف مع كون مجموع المنفعة خمسة عشر ألفاً أو عشرين ألف درهم، وهذا المعنى حاصل في أكثر البنوك إلّا ما ندر منها.

ثمّ أنّه مع تسليم اشتراط وقوع المضاربة على الكسر المشاع يمكن تصحيح المضاربة إذا كانت على المقدار المعين للمضارب، وذلك بتوكيل المضارب العامل في تعيين أي سهم مشاع أراد، وتوكيله العامل بعد ذلك في المصالحة على السهم المعين بمقدار معين يؤدّيه إلى المضارب شهرياً مثلاً.

ولا يخفى جواز أخذ المضارب المقدار المعين أو الأقل منه من العامل قبل حصول الربح دفعة؛ بمعنى أنّه يأخذه قرضاً حتّى حين حصول الربح ثمّ يوضع منه المقدار المأخوذ.

الرابع: أنّه يشترط في المضاربة كون الخسارة - مع عدم التعدي أو التفريط - على رأس المال، لا على العامل - كما هو المتعارف في البنوك - ولا عليهما؛ حيث يتقبّل

البنك الخسارة من دون احتسابها من رأس المال، فالبنك يتحمّل الخسارة بعنوان كونه عاملاً، ولا يتحمّلها صاحب المال.

أقول: وهذا الإشكال قوي، سيّما مع ملاحظة ما ورد في الرواية المعتبرة التي ظاهرها أنّه لو اشترط كون الخسارة على العامل لم تكن مضاربة بل كانت قرضاً، ولكن صرّح في العروة الوثقى^(١) بجواز ذلك في المضاربة؛ لعدم كون هذا الشرط - أي كون الخسارة على العامل - مخالفاً لمقتضى العقد، نعم هو مخالف لإطلاق العقد فلذا لا مانع منه، نظير اللزوم؛ فإنّه مقتضى إطلاق عقد البيع، ومعه يصحّ جعل الخيار فيه. صحيح إنّ طبع المضاربة الأوّلي كون الخسارة على رأس المال، لكن يجوز العدول عنه بالشرط، كما أنّ طبع البيع الأوّلي يقتضي اللزوم مع أنّه يجوز لكلّ من الطرفين جعل الخيار فيه.

والذي يهوّن الخطب هو أنّ الخسارة في الغالب لا تكون على البنك - العامل في المقام -؛ لأنّه يفرّق أمواله في ضروب مختلفة من المعاملات بحيث إذا خسر بعضها لم يخسر البعض الآخر منها؛ لدقته في هذا الأمر بحيث يطمئنّ إلى كونه مفيداً له وللمضارب، فلا توجد خسارة في البين ليبحث عن المتحمّل لها. هذا مضافاً إلى أنّ كون الخسارة على العامل يخالف إطلاق العقد لا مقتضاه، والشرط الباطل هو ما يخالف مقتضى العقد دون إطلاقه.

والحاصل: إنّ ذكر الشرط - وهو كون الخسارة على العامل - يوجب فساد المضاربة وصيرورتها قرضاً، فلا يستحقّ صاحب المال شيئاً. نعم، لو لم يرَ صاحب المال نفسه في جميع ذلك مستحقاً للربح وكان يعلم بأنّ البنك يضيف إلى ماله ربحاً - استحقّ أو لم يستحقّ - جاز له أخذ الربح؛ لعدم كون هذا الربح في مقتضى العقد

(١) العروة الوثقى: ج ٢ ص ٤٣١، كتاب المضاربة، م ٤، تحقيق ونشر مدينة العلم.

ليكون رباً، بل كان ملتزماً به من طرف واحد وهو البنك، فتأمل. والأحوط عدم ذكر هذا الشرط في معاملات البنوك؛ لتسلم عن الإشكال.

خامساً: القروض البنكية

بقي الكلام في آخر قسم من أعمال البنوك، وهو القروض التي تدفعها البنوك للناس في سبيل المضاربة ثم تستردّها مع الزيادة، فهل يمكن تصحيحها بعقد المضاربة - بأن يكون البنك مضارباً والمقترض عاملاً بعد تعيين مقدار من الربح الحاصل - أم لا؟

أقول: هذا القسم من أعمال البنوك أشدّ إشكالاً؛ لأنّ ما يؤخذ من البنوك لا يصرف في المضاربة بل يصرف في بناء المساكن أو تعميرها، مضافاً إلى عدم تقبّل البنك الخسارة المحتملة، وللتخلّص من محذور الربا هذا لا بدّ في كلّ مورد من اختيار عقد يناسبه، ففي مورد المضاربة لا بدّ من تحقّق شروطها، وفي موارد البناء والعمران كذلك؛ وذلك بأن يدفع البنك قروضاً لذوي الحساب ويشاركهم في مشاريعهم، كأن يشتري قطعة من أرضه بمبلغ من الثمن ويعطيه إياه نقداً، ثمّ بعد إتمام البناء يبيعها منه بمبلغ أكثر منه نسيئة، ولا مانع منه.

ثمّ إنّ جميع ما ذكرنا من توجيه للإشكالات المتقدّمة في تصحيح أعمال البنوك يتوقّف على قصد العقود المذكورة - من ناحية طرفي العقد - قصداً جدياً لا صورياً. ومما لا يخفى ذكره أنّ جماعة من الفضلاء ذكروا لجميع أعمال البنوك طرقاً مشروعة لتكون قانوناً لنظام البنوك، ولا يبعد مطابقة تلك الطرق لما هو المذكور في الكتب الفقهية، ولكن من المؤسف وجود الاضطراب الشديد في نظام البنوك في خصوص هذا القسم من المعاملات.

* * *

أحكام الأوراق المالية

إنّ من أهمّ المسائل المستحدثة في الفقه الإسلامي، بحث الأوراق المالية فإنّ هناك عدّة تساؤلات تثار حول هذه المسألة :

منها: أنه هل يجري على الورق المصرفي أو النقود الورقية جميع أحكام الدرهم والدينار أم لا؟ وهل يحرم فيها الربا المعاوضي وربا الدين كما يحرم فيهما؟ فمثلاً هل يجوز بيع عشرة آلاف تومان من الورق المصرفي الموجود اليوم باحدى عشرة ألف بعد خمسة أشهر؟

ومنها: أنه هل تجوز المضاربة بالأوراق المالية أم لا؟ فإن هناك كثيراً من الفقهاء يرون اشتراط صحّة المضاربة بوقوعها على النقدين أي الدرهم والدينار. ومنها: هل يشترط في صحّة بيع الورق المصرفي، القبض في المجلس كما هو شرط في بيع الصرف؟

ومنها: هل يجب فيه شيء من الزكاة كما يجب في النقدين؟ وأخيراً هل يجوز أخذ الزيادة فيما إذا أقرض مقداراً معيناً من هذه النقود ففضت عليه عدّة سنوات وارتفع في هذه المدّة التضخم الماليّ وسقطت القوّة الشرائية الموجودة في هذه الأوراق بحيث ان المائة تومان مثلاً في السنوات الماضية تعادل المائتين أو المئات من هذه الأوراق في الزمان الحاضر؟ مع أنه لا يجوز ذلك قطعاً فيما إذا أقرض شيئاً من الدراهم أو الدينانير ولذلك لا يجوز أخذ خسارة تأخير تأدية

الدين فإنه يعدّ من الربا المحرّم.

ولا يخفى أنه إنّما نشأ التضخم المالي عندما راجت النقود الورقية بين الناس فإنه بعد ثبوت قيمة هذه النقود وارتفاع قيمة سائر الأجناس يحصل التضخم، بينما لم يكن هذا النوع من التضخم قبل رواج الأوراق المصرفية عين ولا أثر وذلك للتعادل النسبي الموجود بين قيمة الأجناس المختلفة من جانب والنقدين (أي الدرهم والدينار) من جانب آخر بحيث إذا حصل الارتفاع أو الانخفاض فإنه حصل لكليهما بنسبة متساوية تقريباً.

وللاجابة عن هذه التساؤلات لابدّ من الإشارة إلى أمرين مهمّين :

الأمر الأوّل - إنّ الأشياء من حيث المالية على ثلاثة أقسام

١ - مالية ذاتية : هناك بعض الأشياء ذات مالية ذاتية وهي الأشياء المشتملة على خصلتين : ١ - كونها مفيدة للإنسان، ٢ - عدم وفورها في الخارج كالأغذية ووسائل النقل خلافاً للهواء وضوء الشمس فإنه مع احتياج الإنسان إليهما في بقائه وحياته لا يبذل بازائهما شيئاً من المال وذلك لو فرتها في الخارج. وهذه الأشياء لا يمكن سلب المالية عنها واسقاطها عن المالية فإن المالية من ذاتها وسلب الذاتي محال، خلافاً للأوراق النقدية حيث يمكن اسقاطها عن الاعتبار كما قد اتفق في بعض الدول.

٢ - مالية شبه اعتبارية : وهي كما في الأحجار الكريمة من الأشياء التي يرى العقلاء لها قيمة وإن لم تكن كثيرة الفائدة للإنسان، ولعلّ من هذه الأشياء الذهب فإنه وإن يمكن أن يصنع منه بعض الأشياء المفيدة لكنه ليس بحيث يوجب له هذه القيمة الفائقة. ومن هنا توهم أن مالية الذهب اعتبارية قد نشأت من اتفاق العقلاء على ذلك (أي اعطائه المالية) ولكنّه فاسدٌ.

فإن حاجة الإنسان إلى هذه الأشياء ذات المالية الشبه الاعتبارية ليس أمراً موهوماً وناشئاً من محض الاعتبار بل الحاجة إليها كالحاجة إلى الأغذية والسكن والمركب حيث تمثل أمراً واقعياً، وذلك لأن حاجات الإنسان لا تنحصر في الحاجات الضرورية بل هناك بعض الحاجات ذات جذور عميقة في عواطف الإنسان ومشاعره توجب المالية لبعض الأشياء كالحاجة إلى التزين ببعض أدوات الزينة.

اضف إلى ذلك وجود خاصية في الذهب لا توجد في غيره، وهو بقاءه طوال الأزمنة المتتالية بلا أيّ تغيير ولا فساد، الأمر الذي أوجب له مالية ذاتية، فإنّ البشر يميل للبقاء فيطلب كلّ شيء يوجد فيه هذه الحالة.

ومن هنا يتضح عدم تمامية ما ذهب إليه بعض الاعلام من أنّ سرّ مالية الذهب الغالية عند نوع البشر هو تسليط الله تعالى جنوناً عليهم لكي يطلبوا الذهب ويعتبروا له مالية حتّى يقوم عليه نظام حياتهم الاقتصادية فهذا جنون إلهي لمصلحة نوع البشر وإدارة أمور معاشهم فإنه لولا ذلك لتعطّل أمر الاقتصاد. لكنك قد عرفت أن للذهب مالية ذاتية لا اعتبارية.

٣- مالية اعتبارية: كالنقود الورقية فإن ماليتها بيد المعتبر وهو في زماننا الدولة أو الحكومة، فإنك ترى أن قطعة صغيرة من الورق المصرى تعتبر له مالية كثيرة بحيث تشتري به أشياء غالية مع أن مالية نفس تلك القطعة من الورق قليلة جداً، وترى أن نفس تلك الدولة تسقط بعض أوراقها المصرفية عن المالية فلا تبذل بازائها شيء من المال، وهذا يعبر بوضوح عن المالية الاعتبارية في هذه الأوراق بحيث يكون أمر وضعها ورفعها بيد المعتبر خلافاً للمالية الموجودة في الأحجار الكريمة مثلاً، فإنه لا يمكن لأحد من الناس إسقاطها عن المالية.

ولكن لا يذهب عليك أنّ تمام المالية الموجودة في النقود الورقية لا تنشأ عن اعتبار الحكومة، بل هناك عامل آخر يؤثر في مالية هذه الأوراق وذلك ما يعبر عنه بالرصيد.

والرصيد بعد نشوء الأوراق المالية ورواجها بين الناس قد برز بأشكال مختلفة: الف - الدرهم والدينار، فإن الحكومات في بدو ظهور الورق المصرفي كانوا يطبعون تلك الأوراق ويكتبون عليها «قابل للتبديل بالدرهم والدينار» ثمّ نسخت هذه الطريقة.

ب - جميع الأشياء الموجودة في خزانة الدولة ذات قيم غالية من الدرهم والدينار والأحجار الكريمة والذهب وأمثالها بلا إمكان تبديل بينها وبين الأوراق المصرفية إلا أن الحكومة نفسها كان بإمكانها أن تبدّل نقودها الورقية بالدرهم والدينار أو غيرها من الأشياء الثمينه.

ج - الثروات القومية كالمعادن والنفط.

د - إلزام الحكومة بتنفيذ أنواع المبادلات والمعاملات النقود الورقية التي اعتبرتها ذات مالية وروجتها بين الناس، واليوم يُشاهد في كثير من الدول ليس للنقود الورقية رصيد معيّن بل قد تقتضي ضرورة نشرها إلزام الحكومة بتنفيذ المعاملات بواسطتها واعتبارها ذات مالية معيّنة.

فنستنتج أنّ الأوراق المالية ليست لها مالية ذاتية بل هي مالية اعتبارية مبتنية على أمر واقعي وهو الثروات القومية تارة، وأخرى إلزام الحكومة بالمعاملة معها، ولهذا إذا أرادت الحكومة أن تلغى اعتبار بعض الأوراق المصرفية الرائجة في بلدها فتعلن ذلك للناس وتضع لهم مهلة معيّنة لتبديل الأوراق الراجعة بالأوراق الجديدة المعتمدة لدى الحكومة. ومن هنا يتضح أن النقود الورقية لا تعبر دائماً عن مقدار

معين من الذهب والفضة الموجودين في خزانة الدولة فلا تجري عليها جميع الأحكام المرتبطة بالذهب والفضة، فينبغي الالتفات إلى ذلك فإنه سوف يفيدك في هذا البحث.

هناك قسم آخر من الأوراق، ليس بورق نقدي أو ورق عملة لكنه ذو مالية معينة اعتبارية كطوابع البريد فإن أمر ماليتها بيد الحكومة لكنه لا يقبل التبدل بالنقد بل إنما تنجز في قبالة خدمة بريدية وهكذا بطاقات الباص والقطار والطيارة التي تتم في قبالتها خدمات نقلية معينة.

الأمر الثاني: تأريخ نشوء الأوراق المالية

الأمر الثاني: من الأمور التي يجب تقديمها لمحة تأريخية عن كيفية نشوء الأوراق المالية وتحولها عبر الزمان، فإن الوقوف على ذلك يعيننا في معرفة الموضوع الدقيق، ولا يخفى أن التعرف على موضوعات الأحكام بصورة دقيقة يعدّ من وظائف الفقيه المهمة فإنه بدون ذلك لا يقدر على استنباط أحكامها، فما اشتهر من أن معرفة الموضوع ليس من شؤون الفقيه، فإنه من المشهورات التي لا أصل لها، فنقول وعلى الله الاتكال:

كانت المعاملات في قديم الأيام وعند بزوغ المدنية البشرية بصورة المقايضة أو تبادل السلع وذلك لعدم وجود النقود ليتداولونها بينهم، فصاحب الحنطة مثلاً كان يبادل سلعته بشيء من الارز أو الشعير أو شيء آخر مما كان يحتاج إليه. وهذا الشكل من المعاملة قد بقي بعد في بعض المجتمعات الصغيرة وكذلك يشاهد في أيامنا بين بعض الدول التي لا تقبل نقود بعض آخر ويسمى بالتجارة على نظام المقايضة. لكن بما أن هذا الشكل من المعاملة قد واجه مشاكل كثيرة كعدم احتياج أحد المتعاملين إلى سلعة الآخر، وصعوبة حمل السلع إلى المسافات البعيدة خصوصاً إذا كانت ذات حجم كبير، كل هذه الأمور وأمثالها سببت في ظهور فكرة ابداع النقود

في ذهن البشر، فأخذوا يبحثون عن شيء ذي مميزات ثلاث :
 الف - كونه مقبولاً عند عامة الناس بحيث يمكن لهم أن يقضوا حاجاتهم المعاملية معه.

ب - كونه سهل الانتقال من مكان إلى آخر.

ج - كونه غير قابل للفساد.

وهذه الميزات كانت مجتمعة في الذهب والفضة، فقطعوها إلى قطعات صغيرة وجعلوا عليها نقوشاً مختلفة دالة على رواجها في مملكة معينة واعتبارها فيها، وهكذا ظهرت الحاجة إلى سَكِّ النقود (ضرب السكة)، وسمي النقد المصنوع من الذهب ديناراً، ومن الفضة درهماً، وإنما صنع الأول للمعاملات الضخمة، والثاني للصغيرة، ثم لما احتاجوا إلى نقود اصغر من الدرهم، اخترعوا قطعات نقد من النحاس، ومضت على ذلك أزمنة طويلة إلى أن برزت مشكلة أخرى وهي لزوم مقادير كثيرة من الدرهم والدينار للمعاملات الضخمة وصعوبة حملها في الاسفار، وقد قارن هذا الأمر، ظهور صناعة الطبع واختراع أنواع مختلفة من القرطاس، فاستفادوا منه كاداة للمبادلات وبما ان القرطاس لم يكن بنفسه ذا مالية معتنى بها، جعلوا له رصيذاً معيناً وطبعوا قطعات مختلفة منه مع الختم والتوقيع والتشريفات الرسمية لئلا يغش فيه.

وهكذا ظهرت النقود الورقية وبقيت رائجة في مختلف الدول إلى يومنا هذا، وقد عرفت قدرة الحكومة والتزامها بتنفيذ المبادلات بواسطة هذه النقود يعدّاهم رصيدها، وإن يوجد في جنبها بعض الارصدة الأخرى، كالثروات القومية وسبائك من الذهب والفضة، لكنّها لا تعادل دائماً مقدار النقود الموجودة في المملكة، لكن هذا لا يعني أنّ للحكومة حق طبع أي كمية من هذه النقود ونشرها بين الناس لأن

ذلك يؤدي إلى التضخم المالي.

ومما ذكرنا يظهر أن النقود الورقية تختلف ماهيةً عن الدرهم والدينار وإن يمكن جعلها رصيماً لها في بعض الأوقات، لكنّه لا يعني جواز تبديلها بالذهب أو الفضة إلّا فيما إذا كان الورق حوالة إليهما، خلافاً لما هو الموجود في النقود الورقية الرائجة اليوم، فإنها تعدّ بنفسها مالاً مستقلاً بقطع النظر عن إمكان تبديلها بالذهب أو الفضة وعدمه، فاحتفظ بهذه النتيجة فإن الدقّة فيها تعيننا على الأجابة عن الأسئلة التي طرحناها في صدر البحث.

منها: هل يجري الربا في النقود الورقية أو يختص ذلك بالدرهم والدينار؟
والجواب: إن الربا على قسمين: قرضي ومعاوضي، ولا شكّ في جريان الربا القرضي في النقود الورقية أيضاً، فلا يجوز أخذ الزيادة في القرض ولو كانت قراءة سورة من القرآن.

أمّا الربا المعاوضي بحيث يعاوض (١٠٠٠) تومان مثلاً مع (١١٠٠) تومان، فنقول أنه لا يجري في الأوراق المالية خلافاً للدرهم والدينار حيث يجري فيهما وذلك لاختصاص الربا المعاوضي بالمكيل والموزون، ومن الواضح أن الدرهم والدينار لكونهما ذهباً وفضة يعدّان من الموزونات بينما النقود الورقية تعدّ من المعدود.

نعم، لو كانت النقود الورقية في الواقع حوالة إلى الدرهم والدينار لجرى فيها الربا المعاوضي، لكنك قد عرفت أنّ لها مالية مستقلة، وأمّا الرصيد فهو يشبه العين المرهونة، فكما أن العين المرهونة وثيقة عند الدائن قبال المديون، كذلك الرصيد شبه وثيقة عند الناس قبال الحكومة، فإنّ مالك الورق المصر في يعدّ دائناً والحكومة مديوناً، ووثيقة هذا الدين هو ذاك الورق.

وبناءً على هذا أفقنا بعض الفقهاء بجواز بيع مقدار من النقود الورقية بأكثر منها في مدّة معيّنة، كمن يبيع اليوم ألف تومان مثلاً بألف ومائتين تومان بعد شهرين، بشرط أن يكون قصده الجدّي هو البيع لا أخذ الزيادة في القرض، فإنه لا يجوز قطعاً لكونه من الربا المحرّم ولنا على هذا الكلام اشكال يمنع عن صحّة المعاملة، وهو أن النقود الورقية تجعل في عرف العقلاء ثمنًا لا مئتمناً ولذا لا يقدم على بيعها إلا من كان قاصداً لاعطاء القرض إلى غيره وأخذ الزيادة فيه، وعليه فلا يشمل الأمر بالوفاء في قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ بيع النقود الورقية وشرائها، فإن المراد من العقود في الآية هي العقود المتعارفة الرائجة بين العقلاء فلا تشمل جميع العقود.

نعم، يجوز بيع الأوراق المالية في موردين لا ثالث لهما:
الأوّل: تبديل النقود المختلفة بعضها ببعض كمن يبيع الدولار بالريال فإن هذه المعاملة عقلائية ورائجة بين العقلاء.

الثاني: تبديل الدين المؤجل بالحال كما إذا كان لزبد مثلاً دينٌ مؤجل على عمرو بمقدار مائة ألف تومان وكان وقت استحقاقه بعد شهر، فبيع زيد هذا الدين من عمرو بتسعين ألف تومان حالاً. هذه المعاملة أيضاً لا إشكال في صحّتها لرواجها بين العقلاء.

والظاهر أن العقلاء لا يعرفون لمعاملة النقود الورقية إلا ثلاثة موارد، اثنان منها ما ذكرناه آنفاً والمورد الثالث هو القرض الذي عرفت أنه لا يجوز أخذ الزيادة، فيه فإذا لم يكن بيع الورق المصرفي لتبديله بنقد آخر أو تبديل الدين المؤجل بالحال، فلا دليل على جوازه، بل الدليل على خلافه لعدم تعارفه بين العقلاء، فيحرم، ولا أقل من وجوب الاحتياط في تركه.

السؤال الثاني من الأسئلة المطروحة حول الورق المصرفي التي طرحناها في

صدر البحث كان: أنه هل تجوز المضاربة بالنقود الورقية أو لا؟ المشهور بين الفقهاء اشتراط صحة المضاربة بوقوعها بالدرهم أو الدينار، وعليه فلا يصح شيء من المضاربات الواقعة في زماننا لعدم وقوعها على الدرهم أو الدينار، ولكنك بعد الخبرة بما ذكرناه سابقاً تعرف عدم صحة هذه النظرية، وذلك لعدم كون الورق المصرفي حوالة إلى الدرهم أو الدينار حتى يجري عليه حكمها. هذا وقد أفتى بعض الأعظم بصحة المضاربة بكل شيء بشرط أن لا يكون عروضاً، وعليه فتصح المضاربة بكل نقد من النقود الرائجة ديناراً كانت أو ريالاً أو دولاراً أو غيرها.

أقول: حتى لو لم نقل بصحة هذا القول، بل قلنا أنه يعتبر في صحة المضاربة وقوعها بالدرهم أو الدينار، فلا سبيل لنا في إنكار صحة المضاربة بالنقود الرائجة، وذلك لا بما أنها مضاربة شرعية، بل لأنها عقد مستحدث مشتمل على جميع شرائط الصحة، فيشمل قوله تعالى ﴿أوفوا بالعقود﴾، وإن لم يسمّ مضاربة لأنه ليس للتسمية دخل في صحة العقود، إذ المضاربة ليست موضوعاً لأحكام خاصة في أخبارنا، فالملاك في صحة كل عقد هو شمول «أوفوا» له، قديماً كان ذاك العقد أو حديثاً، ولا يخفى أن قوله تعالى ﴿أوفوا بالعقود﴾ قضية حقيقية لا خارجية، فيشمل جميع العقود الرائجة بين العقلاء حتى المستحدثة منها.

ومن هنا يتضح أن ما درج في زماننا من اعطاء شخص نقوداً معينة لآخر لكي يصرفها في الأمور الانتاجية ثم تقسم المنفعة بينهما، عقد صحيح شرعاً وإن لم يسمّ مضاربة، فإن المعروف في صحة المضاربة اشتراط وقوعها في الأمور التجارية دون الانتاجية كاحداث المصانع، ولكن قبول هذا الشرط لا ينتج عدم صحة تشغيل رؤوس الأموال في الأمور الانتاجية، وذلك لأنه عقد مستحدث عقلائي مشمول

لقله تعالى ﴿أوفوا بالعقود﴾، سمّه ما شئت.

السؤال الثالث: كان في بيع الصرف بالنقود الورقية، فإن من الشرائط المعتمدة في بيع الصرف (وهو بيع الدرهم والدينار) وقوع القبض في المجلس، فهل يعتبر هذا الشرط في بيع النقود الورقية، أو لا؟

قد عرفت ممّا تقدّم أن النقود الورقية ليست هي الدرهم والدينار ولا حوالة إليهما، فلا يعتبر في بيعها ما يعتبر في بيعهما، ومنها (أي ممّا يعتبر في بيع الدرهم والدينار التي لا تعتبر في بيع النقود الورقية) القبض في المجلس كما لا يعتبر ذلك في سائر المعاملات.

السؤال الرابع: في موضوع زكاة النقدين، فهل تجري الزكاة المعتمدة في النقدين، بالنسبة إلى النقود الورقية أو لا؟

أقول: إنّما تجب الزكاة في النقدين إذا كانا مسكوكين رائجين وبما أن الورق المصر في ليس بشيء من النقدين، أعني الذهب والفضة ولا مسكوكاً فلا تجب الزكاة فيه.

سلمنا أن مالك النقود الورقية، يملك في الواقع مقداراً مساوياً لتلك النقود، من الذهب والفضة في خزانة الدولة، فمن يملك عشرة آلاف تومان مثلاً في زماننا، يملك سكة ذهبية واحدة لكنّه مع ذلك لا تجب فيها الزكاة إذا وصلت إلى حدّ النصاب، وذلك لأنه يعتبر في النقد أن يكون مسكوكاً بسكة رائجة، بينما العملات الذهبية الموجودة في زماننا ليست دارجة في المعاملات الواقعة في الأسواق بحيث تُجعل ثمناً للمبيع، بل أنها بنفسها تحتسب مئناً ويدفع الثمن بازائها.

وعلى هذا لو تملك شخصٌ عشرات من هذه العملات الذهبية وحال عليها الحول، لم يجب فيها شيء من الزكاة.

هذا ولكن هنا إشكال، وهو أنَّ المستفاد من مجموع الأخبار الواردة في الزكاة، تقدير الله تعالى اقوات الفقراء في أموال الأغنياء وهذا التقدير بمكان من التدقيق بحيث لو عمل الأغنياء بما وجب عليهم لما وجد في المجتمع في ظلَّ حكم إسلامي فقير ولا محتاج مسكين.

بيان ذلك: أن الشارع الأقدس قد رأى أن المعاملات الرائجة بين الناس تنحصر في أمور ثلاثة من التجارة والزراعة وتربية المواشي، والتجارة في قديم الأيام كانت تدور على مدار الذهب والفضة، فلذا أمر الشارع بوجوب اداء زكاة النقدين فيما إذا اخرجوا عن مدار المعاملة وحُبسوا في البيوت، وبما أنَّ مدار المعاملات في زماننا هي النقود الورقية، فتأتي فيه علّة وجوب الزكاة في النقدين فتجب فيها الزكاة، وبعبارة أخرى الزكاة إنما تجب في النقدين بما أنهما نقدان رائجان لا بما أنهما جنسان مخصوصان، فتجب في كلّ نقد رائج ذهباً كان أو فضة أو غيرهما وإن أبيت عمّا ذكرنا وأخرجت الذهب والفضة عن دائرة شمول الزكاة لكونها غير مسكوكين رائجين في زماننا، فكيف تقول بكفاية الزكاة لقضاء حاجات الفقراء مع أن أكثر المواشي في زماننا معلوفة وليست بسائمة حتّى تشملها الزكاة فلا تبقى للزكاة إلا الغلات الأربع والزكاة الواجبة فيها إنما هي نصف عشرها، فهل هذا هو الزكاة التي وصفت بأنها تسدّ حاجات الفقراء؟!

أقول: أولاً أنَّ ما يصرف لسدّ حاجات المحتاجين ليس هي الزكاة فقط، بل هناك واجب مالي آخر وهو الخمس، الذي يصرف نصفه بعنوان سهم الإمام في الأمور المرضية عند الشارع، كإقامة الحوزات العلمية الدينية وطبع الكتب الإسلامية ورفع حوائج الفقراء، ونصفه الآخر بعنوان سهم السادة في سدّ حوائجهم، ومن الواضح أن الخمس أكثر مقداراً وموردّاً من الزكاة، إذ الزكاة في

الأنعام الثلاثة والتقدين ٢,٥ في المائة وفي الزراعة ١٠ في المائة قبل اخراج مؤونة السنة، بينما مقدار الخمس عشرون في المائة ويجب في جميع أرباح المكاسب بعد اخراج مؤونة السنة، فلو لم تكف الزكاة لرفع حوائج الفقراء يمكن صرف الخمس في ذلك.

وثانياً: هناك أحاديث أخر تصرّح بانحصار موارد الزكاة في الأشياء التسعة المعروفة.

منها: ما في معاني الأخبار عن أبيه عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد عن موسى بن عمر عن محمد بن سنان عن أبي سعيد القباطي عن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن الزكاة؟ فقال: وضع رسول الله ﷺ الزكاة على تسعة وعفا عما سوى، ذلك الحنطة والشعير والتمر والزبيب والذهب والفضة والغنم والإبل، فقال السائل: فالذرة؟ فغضب عليه السلام ثم قال: كان والله على عهد رسول الله ﷺ السماسم والذرة والدخن وجميع ذلك. فقال: أنهم يقولون إنه لم يكن ذلك على عهد رسول الله ﷺ وإنما وضع على تسعة لما لم يكن بحضرته غير ذلك فغضب ثم قال: كذبوا فهل يكون العفو إلا عن شيء قد كان ولا والله ما أعرف شيئاً عليه الزكاة غير هذا فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر^(١).

وبملاحظة هذه الرواية ومثلها يظهر أن ما ورد من قوله عليه السلام: أن الله فرض في أموال الأغنياء أقوات الفقراء إنما هو من باب بيان حكمة الحكم لا علته، وذلك لأن ظهور تلك الروايات في الانحصار أقوى بمراتب من ظهور قوله عليه السلام أن الله فرض... في عدم الانحصار، ولا يخفى أن الحكمة تجري في أكثر الموارد لا جميعها، مع أن العلة تجري في كل الموارد، وهذا هو الفارق بين العلة والحكمة.

(١) الوسائل: كتاب الزكاة باب ٨ من أبواب ما تجب فيه الزكاة ح ٣.

ومن مصاديق الحكمة وجوب الاعتداد على المرأة المطلقة للاحتراز عن اختلاط المياه، فإنّ هذا الوجوب ثابت أيضاً فيما لم يكن بين الزوجين واقعة أصلاً، فليس هناك ماءً حتّى يحتمل اختلاط المياه، لكنه لا يوجب رفع الحكم، لكون الدليل وارداً مورد الغالب، فيكون من باب لحكمة لا الغلة.

وهكذا يتضح أن ظاهر تلك الأحاديث، موضوعية الأجناس التسعة لا طريقتها، وأمّا علّة انحصار الزكاة في تلك الأشياء فلم تظهر لنا وليس بواجب علينا علمها، إذ ربّ حكم شرعي ليس لنا سبيل إلى فهم علته وإن يمكن فهم حكمته. نعم، أن جميع الأحكام الشرعية دائرة مدار المصالح والمفاسد، فإنّ الله تعالى لا يأمر إلّا بما فيه مصلحة ولا ينهى إلّا عما فيه مفسدة لكن باب العلم بشخص هذه المصالح والمفاسد بنحو العلّة التامة (دون العلّة الناقصة أعني الحكمة) في كثير من الأحكام الشرعية مغلق علينا.

إن قلت: هناك أحاديث تدلّ على أنّ أمير المؤمنين عليه السلام جعل على البرذون زكاة كما رواها محمد بن مسلم ووزارة عنها جميعاً عليه السلام قالوا: وضع أمير المؤمنين عليه السلام على الخيل العناق الراعية في كلّ فرس في كلّ عام دينارين وجعل على البراذين^(١) ديناراً^(٢).

قلنا: أن التدقيق في أخبار الباب يرشدنا إلى أن ذلك من أمير المؤمنين عليه السلام كان حكماً حكومياً مناسباً لظروفه الخاصّة، به ولم يكن بياناً لحكم شرعي دائم، ولذا صرح الصادق أو الباقر عليه السلام بأنه ليس في شيء من الحيوان زكاة غير هذه الاصناف

(١) براذين على وزن مفاعيل جمع برذون بكسر الباء وفتح الذال المعجمة وسكون الواو يطلق على غير العربي من الخيل والبغال من الفصيلة الخيلية.

(٢) الوسائل: كتاب الزكاة باب ١٦ من أبواب ما تجب فيه الزكاة ح ١.

الثلاثة الإبل والبقر والغنم^(١).

ويشاهد نظير هذا الأمر في زمان الجواد عليه السلام حيث أمر شيعة في السنة ٢٢٠ الهجرية بدفع خمسين اثنين من باب الحكم الحكومي ولذا كان مختصاً بتلك الظروف. ثالثاً: سلمنا شمول الزكاة للنقود الورقية لكنه لا يوجب سدّ حاجات الفقراء ولا يترتب عليه ثمة فقهية مهمّة، وذلك لأن من شروط تعلّق الزكاة مضيّ الحول، ومن الواضح أن الناس في الغالب لا يدّخرون نقودهم الورقية حتّى حال عليها الحول وصارت مشمولة للزكاة، بل يجعلونها في البنوك، وماهية هذا الأمر هو القرض لا الامانة (كما سوف يأتي بحثه إن شاء الله تعالى) فإن البنك يتصرف في النقود المودعة عنده، ومن الواضح عدم جواز التصرف في الامانة بينما يجوز ذلك في القرض. وعلى كلّ، إذا أقرض شخص شخصاً آخر وبقي مال القرض عند المستقرض حتّى حال عليه الحول، وجبت زكاته على المستقرض دون المقرض، وعليه فلو بقيت النقود المودعة لدى البنك إلى مضيّ الحول، لوجبت زكاتها على البنك لكن بما أن البنك لا يزال يتصرف في النقود ويداولها ولا يدّخرها، فلا يجب عليه شيء من زكاتها بل لا تتعلّق بها زكاة أصلاً.

السؤال الخامس: كان في النقود الورقية وقوتها الشرائية، فهل المقياس في قيمة هذه النقود قوتها الشرائية التي تتغير في طول الزمان أو قيمتها الاسمية المكتوبة عليها وهي ثابتة؟ فلو كان صداق امرأة قبل أربعين سنة مائة تومان مثلاً، وكان بإمكانها في ذلك الزمان أن تشتري بها بيتاً صغيراً ثمّ طلبتها في هذا الزمان، فهل يجب على زوجها اداء قيمتها الاسمية من النقود الورقية الموجودة في زماننا والحال أنه

(١) الوسائل: كتاب الزكاة باب ١٧ من أبواب ما تجب فيه الزكاة ح ٤.

لا يشتري بمائة تومان في زماننا إلا طعام قليل، أو يجب عليه دفع ما يعادل قيمتها الشرائية في ذلك الزمان، وهكذا يأتي الاشكال في أبواب الضمانات وبعض الوقوف، حيث كتب الواقف بأن متولي الوقف يصرف مائة تومان مثلاً في كل سنة لا طعام الناس بينما لا يكفي ذلك لا طعام شخص واحد.

أقول: لا يخفى أن هذه المشكلة إنما حدثت بسبب التضخم المالي، والتضخم إنما نشأ بعد رواج الأوراق المالية في حقل المعاملات، نعم هناك قسم آخر من التضخم ليس له صلة بالنقود الورقية، فالتضخم على قسمين:

١ - قد ينشأ التضخم من الاختلال في قانون العرض والطلب بحيث لا يكفي ما يوجد في الأسواق لسد حاجات الناس، أمّا بسبب المجاعة الناجمة عن الجفاف مثلاً أو للاحتكار أو لبعض الحوادث كشيوع مرض معدي لا يوجد له دواء بالقدر الكافي. هذا التضخم يوجب ارتفاع الاسعار، وليس أمراً حادثاً، بل كان معروفاً بين الناس منذ الأزمنة القديمة عند اندلاع الحروب والمجاعة.

٢ - وقد ينشأ التضخم من كثرة النقود الورقية في الأسواق بحيث تكون النقود أكثر من السلع الموجودة فتصير سبباً لارتفاع الأسعار وإن كانت النقود ذات رصيد في الخزائنة الحكومية فإن ارتفاع الأسعار ناشئ من عدم التوازن بين السلع والنقود ومن الواضح أن هذا الملاك موجود عند وجود الرصيد للنقود الورقية كما هو ذلك عند عدمه.

ولا يخفى أن هذا النحو من التضخم لا يحصل عند انحصار النقود في الدرهم والدينار (ولم يكن له أثر قبل رواج النقود الورقية)، وذلك لأن مالية الذهب والفضة مالية ذاتية فلا يمكن سقوطهما عن المالية بالرغم من عدم الاستقرار في ماليتها، بخلاف الأوراق المالية فإن ماليتها اعتبارية محضة، فيمكن سقوطها عن المالية، ولهذا

ترى أن النسبة بين قيمة الأجناس المختلفة وقيمة الذهب والفضة قد بقيت ثابتة تقريباً منذ الأزمنة القديمة، بينما النسبة بينها وبين النقود الورقية قد تغيرت كثيراً. إذا عرفت هذا فنقول:

إذا كانت قيمة النقود الورقية متغيرة من زمان إلى زمان متأثرة بالظروف الاقتصادية المختلفة فإنه لا يصح أن يجعل الملاك في احتساب ماليتها، قيمتها الاسمية المكتوبة عليها، فإن من الواضح البين لدى كل أحد من الناس عدم التساوي بين مائة تومان في زماننا هذا، ومائة تومان قبل أربعين سنة.

وبعبارة أخرى دقيقة، أنا نأخذ الأحكام من الشرع والموضوعات من العرف (إلا في الموضوعات التي توجد فيها حقيقة شرعية) فإذا قال الشارع الاقدس: أدوا ديونكم، أو قال: على اليد ما أخذت حتى تؤديه، نأخذ المعيار في تحقق الاداء وعدمه من العرف، فإن وجوب الاداء حكم شرعي مأخوذ من الشارع، بينما نفس الاداء موضوع الحكم فيؤخذ مما التى إليه الحكم، وهو العرف أعني عرف العقلاء، وواضح أن العرف لا يرى الاداء محققاً عند دفع المستقرض مائة تومان لمن استقرضه ذلك المقدار قبل أربعين سنة مثلاً، وعليه فلم يمتثل أمر الشارع بوجوب اداء الدين.

هذا مضافاً إلى أن أصل العدل من الأصول الإسلامية المسلّمة لدى الإسلاميين، ويدل عليه قول تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله﴾، ومن الواضح أن دفع مائة تومان في المثال لا يكون من العدل عند عرف العقلاء بل اشبه شيء عندهم بالهزل.

وأن أبيت عن جميع ذلك فنقول لا أقل من الشك في تحقق الاداء في المثال بينما لا نشك في اشتغال دمتنا بالدين، والاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية وهي

توجب الاحتياط بأن يدفع إلى المقرض من النقود الورقية ما يعادل مالية مائة تومان قبل أربعين سنة.

إن قلت: الإلتزام بهذا الأمر يقتضي الإلتزام به في الاختلافات اليسيرة الواقعة في مالية الأوراق المالية، وعليه فن استقرض مائة تومان مثلاً في هذه السنة، يجب عليه عند دفعه في السنة الآتية محاسبة ميزان التضخم في هذه المدّة ودفع ما يوازن مالية مائة تومان من النقود في السنة الآتية، ولو كان التفاوت بينهما يسيراً كثلاثة توأمين مثلاً.

قلنا: استقرت سيرة العقلاء على عدم الاعتناء بتغير المالية إذا كان يسيراً، فيحسبون مائة تومان في هذه السنة مساوياً لمائة تومان في السنة الآتية، وإن كانا في الواقع غير مساويين، ويشهد لذلك أقدامهم على الاقتراض مع علمهم بأن مالية النقود تتغير، وهذا يعني قبولهم لهذا المقدار اليسير من سقوط المالية بخلاف ما إذا كان التفاوت فاحشاً فإنهم لا يقدمون على قبول هذا النحو من التفاوت في مالية النقود أبداً.

نعم، لو تغيّرت سيرة العقلاء في هذا الأمر وصارت تحتسب أي تفاوت في المالية ولو كان يسيراً (كما هو كذلك في بعض البلاد) فعند ذاك يجب احتساب التفاوت بأي مقدار كان عند دفع القرض.

لكن بما أن العرف العام في بلادنا ليس كذلك ولا يعتنى بالمقادير القليلة من التفاوت في المالية، لم يجب على المستقرض احتساب هذا النحو من التفاوت عند الدفع.

ولا يخفى أننا نرجع إلى العرف العام أو السيرة العقلانية فيما نحن فيه لتبين الموضوع لا الحكم، ولذا قلنا أن العرف العام في بلادنا يختلف عن العرف في البلدان الأخرى

وهذا الاختلاف بما أنه اختلاف في تشخيص الموضوع يوجب بالتالي اختلافاً في تعيين المحكم كما أن بعض الأشياء تباع في بعض البلاد بالعدد في حين تباع في بلاد أخرى بالوزن، ولذا يأتي فيه الربا في الثاني دون الأول، فإنه لا ربا في العدد. فتلخص أنه يجب عند انخفاض مالية الأوراق المالية (أو ارتفاعها في الموارد النادرة) احتساب القوة الشرائية الموجودة في النقود بالذهب أو الفضة لتأدية الديون.

لكن إذا كانت قيمة الذهب والفضة متفاوتة يجب ملاحظة الأقل قيمة، فإن المقام من باب الدوران بين الأقل والأكثر واشتغال الذمة بالأقل يقيني، بينما اشتمالها بالأكثر مشكوك فتجري فيه البراءة، وعلى أية حال لا إشكال في عدم الاجتزاء بالمقدار الأسمي المكتوب على الأوراق المالية عند تغيير ماليتها تغييراً معتنى به عند العرف العام.

وإن أبيت عما ذكرناه وحققناه فلا أقل من كونه موافقاً للاحتياط في أموال المسلمين فيلزم العمل به احتياطاً وجوبياً أو المصالحة بين الدائن والمدين. وهناك دليل آخر يمكن الاستدلال به على المطلوب، وهو القاعدة المعروفة بـ «لا ضرر»، فإن مقتضاها انتفاء كل حكم يوجب ضرراً، ومن الواضح أن عدم الاعتناء بتغيير مالية النقود فيما إذا كانت كثيرة يوجب ضرراً على الدائن فيكون منفيّاً بلا ضرر.

إن قلت: أن هذه القاعدة إنما تنفي الأحكام الضرورية، لكنّها لا تثبت أحكاماً أخرى مقامها، فهي تنفي الوضوء والغسل الضرريين أو الاداء الموجب لضرر الدائن، لكنّها لا توجب على المدين أداء ما يوازن مقدار الدين في ماليتها. قلنا: أولاً لا نسلم عدم كون «لا ضرر» مثبتاً للحكم، بل أن هذه القاعدة تثبت

الحكم كما تنفيه، والشاهد على ذلك نفس دليلها، أعني حديث سمرة بن جندب، حيث أمره النبي ﷺ بالاستيذان من الأنصاري، ومن الواضح أن وجوب الاستيذان من باب إثبات الحكم بقاعدة لا ضرر.

وثانياً: أن الاستدلال هنا يتم ولو لم تكن القاعدة مثبتة للحكم، وذلك لأن المقصود من الاستدلال إثبات عدم كفاية أداء الدين بملاحظة المقدار الاسمي، ولا شك أن هذا حكم منفي مترتب على القاعدة، وأما أداء الدين بملاحظة ميزان المالية فاثباته لا يحتاج إلى الاستناد بالقاعدة، بل يثبت ذلك بقاعدة على اليد، وإنه على اليد ما اخذت حتى تؤديه، والأداء لا يتحقق إلا بدفع ما يعادل مالية الدين.

السؤال السادس: من المسائل المربوطة بالأوراق النقدية كان في إبطال اعتبارها بيد الحكومة واسقاطها عن المالية وترويج نقود ورقية أخرى مكانها فهل يجوز لأحد كان مديوناً لآخر أن يدفع دينه إلى الدائن بالنقود الساقطة عن الاعتبار أو لا؟

أقول: جواب هذا السؤال اتضح بحمد الله بعدما حققناه من اعتبارية مالية هذه النقود اعتباراً محضاً، فلا مالية للنقود الساقطة عن الاعتبار أصلاً وعليه فلا يجزي أداء الدين بها كما لا يشك في عدم اجزائه أحد من أهل العرف في زماننا هذا.

لكن العجب من بعضهم حيث قال: إن سقطت الأوراق عن المالية يمكن أداء الدين بها. واستدل له، بأن المعتبر في أداء الدين إذا كان مثلياً إنما هو دفع المثل فقط، فيجب على المديون أن يدفع إلى الدائن مثل ما استقرضه منه من النقود الورقية، وأما سقوط تلك النقود عن الاعتبار فلا ربط له بالمديون ولا شيء عليه من هذه الجهة، لأنه أمر قد صدر من جانب الحكومة والمديون قد أدى ما وجب عليه.

ثم شبه كلامه بما ذكره الشيخ الأعظم في المكاسب، من أنه إذا أخذ شخص من

آخر شيئاً من الثلج في الصيف جاز له أن يدفع إليه مثل ذاك الثلج في الشتاء، وكذا إذا أخذ منه شيئاً من الماء في الصحراء فإنه جاز له أن يدفع إليه مثل ذلك الماء على شاطئ النهر، فكما أن الزمان في مثال الثلج والمكان في مثال الماء أوجبا سقوطهما عن المالية كذلك فيما نحن فيه، فإن الحكومة أوجبت سقوط الأوراق عن المالية، وكما يجوز أداء الدين بهما في المثالين، كذلك يجوز أداء الدين بالأوراق الساقطة في ما نحن فيه. والسر في جميع ذلك كفاية أداء المثل فيما إذا كان الدين مثلياً.

أقول: هذا القول يحمل في طياته العجب وترد عليه الإيرادات التالية:
أولاً: إن العقلاء لا يرون الاداء في شيء من هذه الموارد، اداءاً واقعياً للدين، وقد عرفت أن الاداء أمرٌ عرفي، وتشخيص، تحققه وعدمه موكل إليهم، فكيف يصح تخطئة قولهم فيما أرجع إليهم الشارع؟!

ثانياً: إن معيار المثلية في النقود الورقية إنما هو ميزان المالية والاعتبار لا الشكل الظاهر، فلا مثلية بين الأوراق المعتبرة والأوراق الساقطة عن الاعتبار، وعليه فلا يجزي أداء الدين بالأوراق الباطلة.

ثالثاً: سلّمنا تحقق أداء الدين في الأمثلة الثلاثة لكنّه مع ذلك لا يجزي لكونه موجباً للضرر المنفي. وبعبارة أخرى دقيقة: يقع التعارض في هذه الموارد بين قاعدة على اليد وقاعدة لا ضرر، ومن الواضح رجحان قاعدة لا ضرر على قاعدة على اليد.

لا يقال: أن قاعدة لا ضرر هي نافية للأحكام الضرورية، ولا تثبت حكماً آخر مكانها، فلا يمكن أن يثبت بها وجوب دفع الأوراق المعتبرة على المديون.

فإنه يقال: قد عرفت ممّا آنفاً أن هذه القاعدة مثبتة للحكم كما تكون نافية للأحكام الضرورية، والشاهد على ذلك إلزام النبي الأعظم ﷺ لسمرة بن جندب

بوجود الاستيذان اعتماداً على هذه القاعدة. هذا أولاً.

وثانياً: سلّمنا عدم كون القاعدة مثبتة للحكم، لكنّه لا يضرّ بالمقصود، لأنّه إذا كان أداء الدين بالثلج في الشتاء وبالماء على شاطئ النهر وبالأوراق الباطلة منفيّاً بهذه القاعدة، فلا شكّ في بقاء الدين على حاله واشتغال ذمّة المديون، به فيجب عليه أدائه، ومن الواضح أنّه لا يتحقق الاداء إلّا بدفع الأوراق المعتمدة.

رابعاً: أن للزمان والمكان دخلاً في مالية بعض الأشياء، فالثلج مثلاً يشترى ويبيع في الصيف، بينما لا مالية له في الشتاء، بل يبذل المال بازاء ازاحته عن سطوح المنازل، كما أن الماء يبذل بازائه ثمن غال في صحراء قاحلة بينما لا قيمة له على شاطئ النهر.

اضف إلى ذلك كلّه أن هناك بعض الأشياء تقوم قيمتها بالاعتبار ولا دخل لغير الاعتبار فيها، ومنها الأوراق المالية ولا شكّ أن المالية هي عمود الرئيسي في المعاملات، وإن كان لغيرها أحياناً تأثير في المعاملة كالعينية والمثلية ونظائرها لكن مدار المالية في النقود الورقية إنّما هو المالية ليس إلّا وعليه إن استقرض شخص من آخر ورقاً باللون الأخضر لم يجب عليه دفع ورق بذاك اللون إلى الدائن، بل يجب عليه أن يدفع ما يساوي ماليته من النقود الورقية بأيّ لون كانت.

هذا وقد أجب عماً ذكرناه بجوابين: نقضي وحليّ:

أمّا الجواب النقضي: فهو أنه بناءً على ما ذهبتم إليه من اعتبار تساوي المالية بين القرض والاداء، لوجب القول بعدم تحقّق الاداء عند حصول التفاوت اليسير، فمثلاً إذا استقرض أمس شيئاً من الثلج وأراد أن يدفع إلى الدائن مثله في هذا اليوم مع أن قيمة الثلج قد نزلت قليلاً بسبب برودة الهواء، لوجب على المديون مضافاً إلى دفع مثل الثلج، أن يدفع تفاوت القيمة بين الثلج في هذا

اليوم والتلج في الامس مع أنه لم يقل به أحد.

وأما الجواب الحلّي: فهو وجوب اداء المثل في المثلي والقيمة في القيمي بصرف النظر عن التغيير الحادث في المالية بسبب الزمان أو المكان أو الحكومة.

أقول: يرد على الجواب النقضي ما ذكرناه سابقاً من عدم اعتناء العقلاء بالتفاوت اليسير في القيمة، فإنهم يوطنون أنفسهم على قبول هذا التفاوت فيما إذا حدث خلافاً للتفاوت الكثير، وبعبارة أخرى التفاوت اليسير يصير مشمولاً لقاعدة الاقدام دون الكثير منه، وذلك يوجب صدق الاداء عرفياً عند التفاوت اليسير فقط، وعليه فقياس أحدهما بالآخر قياس مع الفارق.

وأما الجواب الحلّي: فهو أشبه بالهزل، فكيف يصح قصر النظر على المثل والقيمة وصرفه عن المالية؟ فهل اعتبر بقاء المثل أو القيمة إلا للتحفظ على المالية؟ كلا، فلا يشترط في اداء التلج والماء مجرد المالية، بل هي مع المالية، والمراد من التحفظ على المثلية هو اعتبار المائلة في الصفات مضافاً إلى اعتبارها في القيمة، بينما لا يشترط في القيمي إلا المائلة والتساوي في القيمة، فإنهم قالوا: يجب في المرتبة الأولى في اداء الدين دفع العين فيما إذا كانت موجودة، وفي المرتبة الثانية اداء المثل فيما إذا كان مثلياً وكانت الأوصاف مرغوباً فيها ومعتبرة، وفي المرتبة الثالثة دفع القيمة.

ولا يخفى أن المعيار في المالية هو عرف العقلاء، فالمال هو ما يكون مالاً عند نوعهم لا عند شخص منهم دون آخرين، فلو بذل شخص من العقلاء اموالاً بازاء الأوراق المالية الباطلة لبعض الأغراض الشخصية، لم يوجب ذلك اعتبار المالية لهذه النقود فإن ملاك المالية هو الاغراض النوعية عند عرف العقلاء.

ثم أعلم أن في اداء الدين بالمثل والقيمة أقوالاً ثلاثة:

١ - كفاية اداء المثل ولو سقط عن المالية، فيكفي دفع التلج في الشتاء والماء على

شاطيء النهر، وقد اسند هذا القول إلى المشهور مع أن الظاهر خلافه، ويشهد لذلك ما ذكره شيخنا الأنصاري رحمته في كتاب البيع بقوله: «واحتمل أن يكون اداء المثل كافياً والأقوى خلافه» فإنه لم يسند القول إلى المشهور، بل ضَعَفَه وجعل الأقوى خلافه.

٢ - كفاية اداء العين فيما إذا كانت باقية، ولو سقطت عن المالية دون ما إذا لم تكن باقية، فيجب التحفظ على المالية باداء ما يساوي مالية العين المصروفة، ولا يكفي اداء المثل، فيكون هذا القول قولاً بالتفصيل.

٣ - عدم كفاية اداء العين ولا المثل فيما إذا لم تكن المالية محفوظة بالمعيار الرئيسي في تحقق الاداء إنما هو التحفظ على المالية سواء بقيت العين أم لا فلو كانت العين باقية والمالية زائلة لم يجز اداء العين، ولو لم تكن العين باقية، لم يجز اداء المثل إلا إذا كانت المالية محفوظة، وهذا هو المختار.

توضيح ذلك: ان لكل عين ثلاث جهات:

١ - الصفات الشخصية. ٢ - الصفات النوعية. ٣ - المالية.

فصاع من الحنطة مثلاً له صفات شخصية بملاحظة كونها من الحقل الزراعي الفلاني، وصفات نوعية بملاحظة كونها حنطة لا شعيراً، وله مالية أي يبذل بازائه المال.

فلو غصب الغاصب مالاً لأحد يشتمل على هذه المميزات الثلاث وجب عليه في المرتبة الأولى تدارك جميع تلك المميزات ويحصل ذلك بردّ العين إلى المالك، وإلا لو كانت العين تالفة والمثل باقياً وجب عليه اداء المثل المشتمل على الصفات النوعية والمالية في المرتبة الثانية، وإلا لو لم يكن المغصوب مثلياً (والمفروض تلف العين) وجب دفع المالية في المرتبة الثالثة.

ولا يخفى أنه متى كان تدارك جميع الخصوصيات ممكناً لا يصل الدور إلى الرتبة الثانية، كما أنه لا يجوز الاقتصار على دفع المالية فيما إذا كان المثل باقياً.

ومن هنا يتضح عدم صحة القولين الأولين، وذلك لعدم التحفظ على المالية فيهما كما في ردّ عين الماء إلى مالكه على شاطئ النهر والثلج في الشتاء. هذا وقد استدلل للقول الأول بدليلين :

١ - أن قاعدة «على اليد ما أخذت حتى تؤديه» إنما تشمل العين دون المالية، فإن المالية أمر اعتباري عقلائي، والمأخوذ هو العين فيتحقق الاداء بدفعها إلى مالكيها إن كانت موجودة، وإلا فيدفع المثل، وعليه فلا يلزم دفع المالية.

أقول : جوابه قد ظهر ممّا ذكرناه، فإنّ العين قد أخذت بما أنها مالٌ، فالمأخوذ إنّما هو العين الموصوفة بالمالية، والمدار في الضمان هو المالية، ولذا لا ضمان على الآخذ فيما إذا أخذ شيئاً من زبالة بعض البيوت لعدم ماليتها خلافاً لما إذا أخذ عيناً ذات مالية، فإنه يجب عليه اداء العين أو المثل مع التحفظ على المالية لكي يصدق الاداء عرفاً. هذا أولاً.

وثانياً: لو لم تكن المالية منظوراً إليها فلماذا وجب دفع القيمة في القيمي ؟

أقول : وجوب دفع القيمة يدلّ على أن المالية إنّما أخذت بتبع العين، فالمالية مأخوذة لكن لا مستقلاً بل بتبع العين، ولذا قالوا: يضمن القيمي بقيمته وإلا لو لم تكن المالية مأخوذة لوجب عدم الضمان في القيمي فإن العين ليست بموجودة والمأخوذ ليس مثلياً والمالية غير مأخوذة فرضاً.

ثمّ لا يخفى وجود الفرق بين باب الامانة والضمان، فلو اودع نقوداً ورقية عند واحد أمانة ثمّ سقطت تلك النقود عن درجة الاعتبار لا شيء على الودعي إلا دفع نفس تلك النقود، وذلك لأن يده امانية، والمفروض أنه لم يُفَرِّط ولم يفترط.

وبعبارة أخرى: الامانة في هذا الفرض امانة مالكية وكان بإمكان المالك أن يأخذ نقوده من الودعي ويبدلها بالنقود الجديدة المعتبرة متى شاء، لكنه كفّ عن ذلك باختياره ولا ضمان على الأمين.

وهكذا الكلام في اللقطة فإنها امانة شرعية، وعليه فلو وجد ورقاً وفحص عن مالكه حتى يرده إليه، لكن الورق سقط عن الاعتبار في هذا الاثناء من قبل الحكومة، ليس عليه ضمان فإنه أمين ولا ضمان على الأمين.

٢ - وهو العمدة، الروايتان ٢ و ٤ في الباب ٢٠ من أبواب بيع الصرف من كتاب وسائل الشيعة وإليك نصهما:

الرواية ٢ - باسناده (أي الشيخ الطوسي) عن محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن عيسى عن يونس قال:

كتب إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام أنه كان لي على رجل عشرة دراهم وإن السلطان اسقط تلك الدراهم وجاءت دراهم أعلى من تلك الدراهم الأولى ولها اليوم وضیعة [الضمير راجع إلى الدراهم الأولى يعني نزلت مالية تلك الدراهم فإنها بعد تباع وتشترى لكن بقيمة أرخص من قبل] فأی شيء لي عليه الأولى التي اسقطها السلطان أو الدراهم التي أجازها السلطان؟ فكتب: لك الدراهم الأولى.

أقول: الظاهر اعتبار سندها فلا نبحت من هذه الجهة. أما دلالتها فقد يبدو للناظر أنها ناظرة إلى ما نحن فيه، وعليه فلو سقطت الأوراق عن المالية لم يجب دفع ما يوازن ماليتها بل يكفي دفع مثلها.

لكن يظهر ضعف هذا الكلام عند الدقة، فإن السؤال في الرواية عن الدرهم كما أن الجواب كذلك، والدرهم لكونه من الفضة لا يسقط عن المالية تماماً بل قد يقل شيء من ماليته لاخراجه عن مدار المعاملة وبطلان مسكوكة مثلاً، بخلاف النقود

الورقية حيث تسقط عن المالية بالكلية، فلا يمكن قياس أحدهما بالآخر لوجود الفارق، وعليه فالرواية لا ترتبط بالمقام.

الرواية ٤ - والظاهر كونها معتبرة أيضاً. عن العباس بن صفوان قال سأله معاوية بن سعيد (فالرواية كما ترى مضمرة لمجهولية مرجع الضمير في قوله «سأله» فلم يعلم أن الراوي عمّن سأل مطلوبه والمسؤول عنه مَنْ هو) عن رجل استقرض دراهم من رجل وسقطت تلك الدراهم أو تغيّر (أي انخفضت قيمتها) ولا يُباع بها شيء (أي ليست رائجة بين الناس في الأسواق ولا يعني أنها سقطت عن المالية لكونها من الفضة والفضة لا تسقط عن المالية أبداً نعم يمكن سقوط شيء من ماليتها لخروجها عن دائرة المبادلات وذهاب رواجها) إلصاحب الدراهم، الدراهم الأولى أو الجائزة التي تجوز بين الناس؟ فقال: «لصاحب الدراهم، الدراهم الأولى» هذا وأما الجواب:

فأولاً: قياس الدرهم بما نحن فيه قياس مع الفارق لعدم سقوط الدرهم عن المالية لكونه من الفضة، وقد عرفت أنّ لها مالية شبه اعتبارية وليست ماليتها اعتبارية محضة حتى يمكن سقوطها عن المالية.

ومن الواضح أن الدراهم كانت تُصنع من الفضة لا من الحديد أو النحاس، ولذا ورد في الحديث: «اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر» فلا يمكن سقوطه عن المالية بالكلية. نعم يمكن ذهاب شيء من ماليتها لذهاب رواجه بين الناس وهذا بخلاف النقود الورقية فإنها تسقط عن المالية بالكلية بعد ذهاب رواجها كما الأمر كذلك في بعض آخر من الأشياء كالثلج في الشتاء والماء على شاطئ النهر، ومن هنا يتضح أنه لا يصح قياس المقام بالدرهم فإنه قياس مع الفارق. ومنه ينتج صحة القول بأنه ليس لصاحب المال فيما إذا اقرض دراهم وتغيرت قيمتها إلا الدراهم

الأولى خلافاً لما إذا أقرض نقوداً ورقية فإن تفاوت القيمة في الأول يسير بينما هو في الثاني كثير.

وملخص القول أن هاتين الروایتين اجنبتان عما نحن بصدده وقياس المقام بهما مع الفارق.

وثانياً: يمكن جعل الرواية الأولى قرينة لفهم الثانية حيث ورد في الأولى: «جاءت دراهم أعلى من تلك الدراهم الأولى ولها اليوم وضیعة» ومنه يفهم أن الدراهم الثانية كانت أعلى قيمة من الدراهم الأولى لا بسبب رواجها فقط بل لكونها أحسن من السابقة أيضاً. فبناءً عليه يمكن حمل الرواية الثانية على الأولى وجعل الثانية ناظرة إلى ما إذا كانت الدراهم الثانية أعلى قيمة من الدراهم الأولى فإن الروایات الواردة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام تكمل بعضها بعضاً كما أن القرآن يُكملُ بعضه بعضاً.

وثالثاً: لو سلمنا وغضضنا النظر عن الجوابين الأولين نقول: إن هاتين الروایتين معارضتان بالرواية ١ من هذا الباب ^(١) محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام أن لي على رجل ثلاثة آلاف درهم وكانت تلك الدراهم تُنفق بين الناس (أي كانت رائجة بين الناس) تلك الأيام وليست تُنفق اليوم فلي عليه تلك الدراهم باعيانها أو ما ينفق اليوم بين الناس؟ قال فكتب إلي: لك أن تأخذ منه ما ينفق بين الناس كما أعطيته ما ينفق بين الناس.

والظاهر أن قوله عليه السلام «كما أعطيته ما ينفق بين الناس» بمنزلة التعليل فكأنه قال عليه السلام: «لأنك أعطيته ما ينفق بين الناس» وهذه الرواية أقوى ظهوراً من

(١) الوسائل: ج ١٢ باب ٢٠ من أبواب الصرف.

السابقتين، فلو دار الأمر بينها وبينها أخذ بها لكونها أظهر منها ولا شك في تقدّم الأظهر على الظاهر، هذا مضافاً إلى كونها (أعني هذه الرواية ١ من الباب ٢٠ من أبواب الصرف) أوفق واشبه بأصول المذهب أعني وجوب مراعاة العدل بين الناس، فإنّ من الواضح أنّ أداء نقود ورقية ساقطة عن المالية بدل نقود أخرى كانت لها مالية في زمن الأخذ، لا يوافق العدل والانصاف.

هذا وقد ذكر شيخنا الصدوق عليه السلام بعد نقل هذه الروايات، طريقاً آخر للجمع بينها حكاية عن استاذة محمد بن الحسن الصفار وإليك نص كلامه: كان شيخنا محمد بن الحسن عليه السلام يقول الحديثان متفقان غير مختلفين فمتى كان له عليه دراهم بنقد معروف فليس له إلاّ ذلك النقد (والمراد من النقد المعروف هو النقد الرائج) ومتى كان له دراهم بوزن معلوم بغير نقد معروف فإنّما الدراهم التي تجوز بين الناس. والمستفاد من كلامه عليه السلام أن النقد في تلك الأعصار كان يعامل به بنحوين من المعاملة:

١ - المعاملة به باحتساب وزنه مع غض النظر عن كونه يجوز بين الناس أو لا. ففي هذه الصورة يجوز للمدين أداء النقود السابقة بذلك الوزن المعلوم إذ المدار فيها هو الاحتفاظ بالوزن.

٢ - المعاملة به بعنوان كونه رائجاً بين الناس ففي هذه الصورة لا يجوز للمدين إلاّ أداء النقود الرائجة.

فالروايتان الأوليتان ناظرتان إلى الصورة الأولى، والأخيرة ناظرة إلى الصورة الثانية.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أمور:

١ - إذا سقط المال عن المالية كالماء على الشاطئ والثلج في الشتاء، وجب أداء

قيمته ولا يكفي اداء المثل وأوضح منه ما إذا سقطت الأوراق المالية عن المالية فإنه لا يكفي فيها اداء المثل قطعاً.

٢ - لا فرق في ذلك بين بقاء العين وفواتها. نعم إذا كانت العين امانة عنده ولم يطلبها مالکها وسقطت عن المالية بغير تقصير من الأمين لم يكن عليه شيء وذلك لعدم كونها ديناً في ذمته بل إنما كانت امانة لديه.

٣ - لا يبعد وجوب القيمة الأدنى التي لا يكون سقوطها فاحشاً، ففيما إذا أخذ شيئاً من الثلج ثم أراد أن يؤدي إلى مالکة قيمته، والمفروض أن القيمة غير ثابتة في الفصول المختلفة من السنة بل تزيد وتنقص، لا يبعد أن نقول بوجوب القيمة الأدنى بشرط أن لا يكون سقوطها فاحشاً، وذلك لأنه إذا دار الأمر بين أعلى القيم وأدناها التي لا تكون سقوطاً فاحشاً، فلاشتغال بالادنى متيقن وبالأعلى مشكوك، فتجري البراءة بالنسبة إلى الأعلى دون الأدنى.

وأما سقوط القيمة إذا لم يكن فاحشاً فقد عرفت استقرار سيرة العقلاء على عدم لحاظه.

٤ - تجب المصالحة فيما إذا سقطت القيمة سقوطاً فاحشاً فيما إذا لم ير العقلاء اداء المثل كافياً واداءً واقعياً. كما إذا جعل صداق زوجته الف تومان قبل ثلاثين سنة وأراد أن يؤديه إليها في هذه السنة، فإنه لا شك أن اداء المثل لا يحتسب اداءً واقعياً عند العقلاء فلا يكفي شرعاً.

* * *



ولاية الفقيه وحدودها

حدود وصلاحيات الفقيه

لما وصل البحث في كتاب البيع إلى موضوع (أولياء عقد البيع) طلب مني كثير من الفضلاء البحث في مسألة ولاية الفقيه بشكل واف، فلبيت طلبهم لكون المسألة من المسائل المبتلى بها، لاسيما في هذا العصر، بل الابتلاء بها أشد من كثير من المسائل الفرعية وذلك لابتناء الحكومة الإسلامية عليها فنقول ونستمد من الله تبارك وتعالى التوفيق والهداية إلى ما يرضاه ويرضى رسوله والأئمة الهادون من أهل بيته عليه السلام.

إنما عبرنا بهذا العنوان «صلاحيات الفقيه» بدلا عما هو المعروف من «ولاية الفقيه»، لكونه أعم وأتم كما سيتبين مما سنتلو عليك منه ذكرا، وأعلم أن له صلاحيات مختلفة:

الأول: منصب الافتاء

قال شيخنا الأعظم في مكاسبه:

«للفقيه الجامع للشرائط مناصب ثلاثة أحدها: الافتاء فيما يحتاج إليها العامي في عمله، ومورده المسائل الفرعية والموضوعات الاستنباطية من حيث ترتب حكم شرعي عليها».

أقول: الافتاء كما أنه من مناصب الفقيه فإنه من وظائفه أيضاً، ويجب عليه

وجوباً كفاً، وللعوام أن يقلدوه، ولا بأس بالإشارة إلى دليل جواز التقليد هنا إجمالاً وإن كان شرحه سيأتي لاحقاً.

والعمدة فيه قبل الآيات والروايات سيرة العقلاء عموماً، وسيرة أهل الشرع خصوصاً في رجوع الجاهل إلى العالم، والأولى حجة بعد إضاء الشرع ولو بعدم الردع، والثانية حجة من دون حاجة إلى أمر آخر.

أمّا الأولى فهي ظاهرة لمن نظر في أمور العقلاء، لأن المتداول بينهم منذ قديم الأيام إلى حديثها، ومن أرباب الديانات إلى غيرهم، رجوع كل جاهل في علم وفن إلى عالمه، لا تجد له نكيراً ولا تسمع فيه خلافاً.

والسرّ فيه أن العلوم والفنون كثيرة، متشعبة بشعب مختلفة، لا يقدر كل إنسان - أي إنسان كان - على الاجتهاد في جميعها، بل ولا في عشر من اعشارها، ولذا قد يكون مجتهداً في علم أو علمين، في فن أو فنين دون غيرها، فالطريق له هو الأخذ بقول من هو مجتهد فيها، فالمهندس يرجع إلى الطبيب إذا مرض، كما أن الطبيب يرجع إليه إذا أراد بناء بيت أو مستشفى، ولا يستغني أحدهما عن الآخر وكذا أرباب الحرف والصناعات والمهن وهذا أمر واضح.

وأمّا العمل بالاحتياط فغير ممكن إلا لبعض المتميزين من أهل الفضل، ولا في جميع المسائل، فإن الأمر في بعضها يدور بين المحذورين لا بدّ من الاجتهاد فيها، كما إذا نذر الصوم في السفر لا يدري أنه صحيح حتى يكون واجباً أو باطل حتى يكون حراماً، وكذا إذا حكم الحاكم بأن اليوم، يوم عيد، فإن قلنا باعتبار حكم الحاكم في الهلال فيحرم عليه الصيام، وإلا فيجب عليه إلى غير ذلك من أشباهه.

وما قد يقال - كما قال به فئة قليلة - إن التقليد حرام وأنه يمكن لجميع الناس الرجوع إلى كتاب الله وكتب الحديث وأخذ الأحكام فيها والعمل بها، فاسد جداً، لا يمكن التفوه به إلا من غافل عن كيفية استنباط الأحكام من الكتاب والسنة، فإنه

يحتاج إلى معرفة اللغة والعلوم الأدبية والتفسير والحديث والرجال وعلم الأصول وغير ذلك، ومعرفة الناسخ من المنسوخ، والحاكم من المحكوم، والعام من الخاص، والمطلق من المقيّد، ومعرفة أحكام المتعارضين، وطريق الجمع بينهما، وكيف يقدر جميع الناس على ذلك، حتّى إذا فرضنا إقبالهم على الفقه وترك جميع التجارات والزراعات والصناعات والحرف، الذي يؤدّي إلى اختلال النظام، لعدم استعداد جميعهم لذلك، حتّى يشاهد في بعض المحوزات العلمية أناس يدرسون أكثر من عشرين سنة لم يبلغوا مرتبة الاجتهاد ولو في مسألة واحدة فقهية، فكيف بغيرهم، والحقّ إن الاجتهاد أشد من طول الجهاد كما أشار إليه شيخنا الأعظم الأنصاري في بعض كلماته.

وهل يقدر جميع الناس إذا مرضوا بأمراض مختلفة أن يراجعوا بأنفسهم الكتب الطبية ويعملون بما فيها؟ وكذا إذا أرادوا بناء دار أو مدرسة أو سوق أو غيرها يطالعون كتب الهندسة ويستغنون بها عن مراجعة أهل الخبرة، وهذا أمر واضح ظاهر.

وأما سيرة أهل الشرع: فقد استقرت منذ زمن النبي ﷺ على رجوع الناس في المسائل الشرعية إلى فقهاء الأمة، فكان ﷺ إذا فتح بلداً أرسل إليه أميراً وقاضياً، فالأمير لنظم البلد، والقاضي للفتوى والقضاء، ولم يكن القضاء في تلك الأيام أمراً مستقلاً عن الافتاء، فإذا جهلوا بالحكم سألوه عنه، وإذا اختلفوا وتنازعوا في الحقوق رجعوا إليه للقضاء بينهم.

وقد كان بعضهم جامعاً بين مقام الامارة والفتوى وإن كان هذا قليلاً بينهم، ومن هنا يتضح حال مقبولة عمر بن حنظلة وأنه لا عجب أن يكون صدره في القضاء وذيلها في الافتاء.

ثمّ إنه لما اتسع نطاق الفقه والعلم انفصل مقام القضاء عن الافتاء، فقد كان هناك

فقهاء عارفون بالأحكام يراجعهم الناس في كل بلد وإن لم يكونوا من القضاة فقد قال الصادق عليه السلام - كما في الحديث - لبعض أصحابه: «أحب أن تجلس في مسجد المدينة وتفتي الناس».

نعم، الاجتهاد في تلك الأعصار كان بسيطاً جداً بالنسبة إلى عصرنا هذا، يكفي معرفة اللغة ومعرفة الحديث والرواية وحكم التعارض بين الأحاديث وشبه ذلك. وما قد يتوهم أن الاجتهاد والاستنباط لم يكن في تلك الأيام بل كانوا يكتفون بنقل الأحاديث المأثورة باطل جداً، لأن الأحاديث كانت متعارضة، وكلمات أهل اللغة في تفسير بعض الآيات كانت متضاربة، إلى غير ذلك مما يحتاج إليه في الإحاطة بمسائل الأصول والفقه واللغة وغيرها، ومن ينكره إنما ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان.

هذا كله بالنسبة إلى الأحكام.

أما الموضوعات: فهي على أقسام ثلاثة:

١ - الموضوعات المستنبطة: كالمركبات الشرعية مثل الصلاة والصيام والحج التي تستفاد أجزائها وشرائطها من أدلة الشرع، وفي الحقيقة البحث عن هذه الموضوعات يعود إلى البحث عن أحكام أجزائها وشرائطها وموانعها، وقد حقق في محله أن هذه الأمور منتزعة عن الأحكام الشرعية الواردة في مواردنا من الأمر والنهي، لا أنها مجعولة بذاتها، فالتقليد فيها تقليد في الأحكام واقعاً.

٢ - الموضوعات العرفية غير المستنبطة، وهي على قسمين: قسم منها ظاهرة واضحة يقدر المقلد على معرفتها كالماء المطلق والمضاف والبول وأشباهاها، ولا شك أن معرفة حالها بيد المقلد الذي هو من أهل العرف، حتى لو خالف علمه علم المرجع والمفتي يعمل بعلمه، ولا يعتنى بقوله، والوجه فيه أنه لا فرق في ذلك بينه وبين مرجعه، فإذا خالفه في علمه بالموضوع لزمه العمل بعلم نفسه فقط.

وقسم آخر الموضوعات العرفية الخفية مما تحتاج في فهمها وفهم مصاديقها إلى دقة النظر، وسلامة الذوق، والممارسة والإحاطة بهذه الأمور، فهذا أيضاً يرجع المقلد فيه إلى مجتهد، وكثير من المسائل الفرعية في الكتب الفقهية والرسائل العملية من هذا القبيل، فليس فيها كشفاً لحكم شرعي، واستنباطاً من الأدلة الشرعية، بل يكون من قبيل تطبيق الكلي على أفراد، وتعيين الموضوعات الخفية ولو لم يحجز التقليد في أمثالها كان ذكر هذه الفروع في الرسائل العملية لغواً بل اغراءً بالجهل. مثلاً فقد ورد في غير واحد من الأحاديث أن السجود جائز على الأرض وما انبت إلا ما أكل ولبس^(١).

والحكم مطلق واللفظ عام شامل ومفهومه ظاهر، ولكن مع ذلك فقد وقع الشك في شمولها لبعض الأمر كقشر الفواكه والأدوية والعقاقير والشاي قبل أن يطبخ وما يكون مأكولاً في بلد دون بلد، أو ملبوساً كذلك، وكذا في ما ليس كذلك بالفعل ولكن يكون مأكولاً أو ملبوساً بالقوة، إلى غير ذلك من الفروع الكثيرة التي أوردوها في الكتب، ولا يقدر العامي على استنباط أحكامها، فعلى الفقيه ملاحظة حال هذه الفروع وصدق هذين العنوانين عليها وعدمه، فإن غالب العوام غير قادرين على الدقة في هذه الأمور، ولكن الفقيه لمزاولة هذه الفروع وأمثالها قادر على أخذ حقيقة هذه الأمور من أعماق أذهان أهل العرف وردها إليهم، ولا عجب في ذلك فتدبر جيداً.

وكذلك لا شك أن مسافة القصر ثمانية فراسخ كما دلت عليه النصوص، ولكن في صدقها على الثمانية الدورية أو المرتفع في الجوّ أو في أعماق الأرض غموضاً يتصدى لرفعه الفقيه.

(١) راجع الوسائل: ج ٣ ب ١ من أبواب ما يسجد عليه ص ٥٩١.

وكذا يظهر من بعض الروايات كفاية المحاذات للمواقيت وافق به الأصحاب، ولكن وقع الكلام في أن المواقيت الخمسة (مسجد الشجرة والمحففة وقرن المنازل ويللم والعقيق) محيطة بالحرم بحيث ينتهي كل طريق إلى أحدها، أو ما يحاذيها أو لا تكون كذلك، حتى يقع الكلام في حكم مثل هذا الشخص وأنه هل يجب عليه الأحرار من أدنى الحل أو غيرها، فهذا وإن كان من الموضوعات الخارجية ولكن إدراكها لأكثر العوام مشكل، فعلى الفقيه بذل الجهد فيه ولو بالرجوع إلى أهل الخبرة ثم الفتوى بما تقتضيه الأدلة بعد إحراز الموضوع، إلى غير ذلك مما هو كثير.

بقى هنا شيء - وهو أنه هل الافتاء للفقيه من المناصب أو من الأحكام؟ كلام شيخنا الأعظم صريح أنه من المناصب كالقضاء والولاية، ولازمه أن يكون موكولاً إلى نصب ولي الأمر، ولكن لا دليل عليه بل ظاهر الآيات مثل آية الذكر وغيرها والروايات الكثيرة مثل قوله «فللعوام أن يقلدوه» وغيرها كونه حكماً، فالجاهل في جميع الحرف والصناعات والمهن يرجع إلى العلماء فيها من دون حاجة إلى نصبهم لهذا المنصب من طريق الحكومة، وكذلك في أحكام الدين.

المنصب الثاني: القضاء والحكم بين الناس

وهذا أيضاً من مناصب الفقيه ووظائفه الواجبة عليه كفاية، وقد يكون واجباً عينياً، ولا بأس بأن نشير إلى دليله إجمالاً وإن كان الكلام فيه بالتفصيل سيأتي في كتاب القضاء.

فنقول أنه ثابت له عقلاً ونقلاً.

أما العقل: فلأن وقوع المنازعة والخصومة في المجتمعات البشرية مما لا يمكن اجتنابه ما لم تصل إلى مستوى راقى من الإيمان والتقوى والثقافة العالية الدينية، ولا بد حينئذٍ من طريق إلى فصلها، كي لا يتسع نطاقها وتطيح بالنظام كله ويقع

الاضطراب وإراقة الدماء وغيرها، فيجب التصدي لفصل الخصومات والحكم بين الناس لجماعة من العلماء وجوباً كفائياً، وأحق الناس به وأولاهم بل القدر المتيقن من بينهم هو الفقيه الجامع للشرائط، العالم بأحكام الإسلام، وشرائط القضاء والحقوق الواجبة لكل أحد كما لا يخفى، فإنه الذي يرجى منه تحقيق هذا الأمر المهم لا غيره.

وأما النقل: فالمعروف بين الأصحاب بل حكي الإجماع عليه عدم جواز التصدي للحكم لغير المجتهد الجامع لشرائط الافتاء وإن كان عالماً بالأحكام والحقوق والحدود وأحكام القضاء وشرائطه من طريق التقليد، وهذا يكشف عن وجود نص وصل إليهم ولكن خالف فيه شاذ من الفقهاء الأعلام (رضوان الله عليهم) منهم صاحب الجواهر، وقد يستظهر الجواز من إطلاق الآيات الواردة في هذا الشأن مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ وغيرها من أشباهها، اللهم إلا أن يقال أنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة.

وبالنصوص الدالة على أن القضاء أربعة: «منهم رجل قضى بالحق وهو يعلم وهو في الجنة»^(١) وما شابهها، فالمدار في الحكم بالحق سواء كان من ناحية التقليد أو الاجتهاد.

وبالسيرة من عصره عليه السلام إلى ما بعده، فلم يكن جميع القضاة المنصوبين من قبلهم عليهم السلام بالغين مرتبة الاجتهاد في كثير من الأوقات. وبما يظهر من رواية أبي خديجة لظهور قوله «يعلم شيئاً من قضايانا»^(٢) في الأعم

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ٤ من أبواب صفات القاضي ح ٦.

(٢) الوسائل: ج ١٨ ب ١ من أبواب صفات القاضي ح ٥.

من المجتهد المطلق.

وتحقيق الكلام في ذلك سيأتي في محله، ولكن الذي يجب التصريح به هنا أن معنى جواز التصدي لهذا المقام لغير المجتهد ليس معناه جوازه لكل مقلد، بل اللازم العلم بجميع المسائل التي يتصدى للقضاء فيها من الحقوق، والحدود وشرائطها، وفروعها، والعلم بجميع أحكام القضاء، وآدابه، لا يحصل ذلك إلا لمقلد يكون تالياً للمجتهد وقريباً منه، وعلى كل حال ثبوت هذا المنصب للفقيه ممّا لا ريب فيه، وأمّا الزائد عنه فهو خارج عمّا نحن بصدد.

بقي هنا شيء وهو أنه: لا ينبغي الشك في أن القضاء من المناصب التي لا يجوز التصدي لها إلا بعد النصب له عموماً أو خصوصاً ويدل عليه:

أولاً: أنه كذلك بين جميع الأمم، بل هو جزء من ولاية الحاكم، وشأن من شؤونه، ولا يزال ينصب القاضي من قبل رؤساء الحكومات وولاة الأمور، والسرّ فيه أنهم متصدون لنظام البلاد الذي لا يتم إلا بحسن القضاء بين الناس.

مضافاً إلى أن أحكام القضاة لا تنفذ إلا بقوة قهرية تجبر الظالم على أداء حقّ المظلوم، وهذا لا يتحقق إلا إذا كان القاضي معتمداً على قوة السلطان، لأن الناس لا يقومون بالقسط إلا بالحديد أحياناً، ولذا أنزله الله بعد إنزال الكتاب والميزان.

وثانياً: وقع التصريح بذلك في مقبولة عمر بن حنظلة في قوله عَلَيْهِ السَّلَام «فإني قد جعلته حاكماً»^(١) وقوله «فإني قد جعلته قاضياً» في رواية أبي خديجه^(٢) فإنها ظاهرة بل صريحة في حاجته إلى الجعل وأنه من المناصب الإلهية التي أمرها بيد ولي الأمر.

هذا مضافاً إلى أن المسألة قد اجمع عليها الأصحاب، فقد اجمعوا على أنه يشترط

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ١.

(٢) الوسائل: ج ١٨ ب ١ من أبواب صفات القاضي ح ٥.

في ولاية القضاء إذن الإمام عليه السلام أو من فوض إليه الإمام عليه السلام وقد جعلوه لكل مجتهد عادل في عصر الغيبة كما يدل عليه ما مرّ آنفاً.

نعم لا يشترط ذلك في قاضي التحكيم، وهو من تراضى الخصمان بالترافع إليه والحكم بينهما، فإن المشهور بل أدعى الإجماع عليه أنه لا يشترط فيه النصب من قبل الإمام عليه السلام والكلام فيه سيأتي في محله.

المنصب الثالث: الولاية

أعني ولاية الفقيه على التصرف بأنواع التصرفات، وهي في الجملة ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه، إنّما الكلام في حدودها، وشروطها، ذكر المحقق النائيني رحمته الله في منية الطالب أن للولاية مراتب ثلاثة:

أحداها وهي المرتبة العليا مختصة بالنبي وأوصيائه الطاهرين (صلوات الله عليهم اجمعين) وغير قابلة للتفويض إلى أحد، وإثنان منها قابلتان للتفويض. أمّا غير القابلة فهي كونهم عليهم السلام أولى بالمؤمنين من أنفسهم بمقتضى الآية الشريفة ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾، وهذه المرتبة غير قابلة للسرقه ولا يمكن أن يتقمصها من لا يليق بها.

وأما القابلة للتفويض فقسم منها يرجع إلى الأمور السياسيّة التي ترجع إلى نظم البلاد وانتظام أمور العباد وسدّ الثغور والدفاع عنها والجهاد ضد الأعداء ونحو ذلك، ممّا يرجع إلى وظيفة الولاية والأمراء، وقسم يرجع إلى الافتاء والقضاء... (انتهى محلّ الحاجة) ^(١).

(١) منية الطالب: ج ١ ص ٣٢٥.

وتبعه في هذا التقسيم جامع المدارك^(١).
والانصاف أن مراتب الولاية العامة أكثر من ذلك لكل منها محل خاص في الفقه،
ويمكن حصرها في سبع مراتب، بعضها أقوى من بعض لا بد من ذكرها ثم تحقيق
حالتها بحسب الأدلة وكلمات الفقهاء الأعلام «رضوان الله عليهم».

* * *

الاختيارات السبعة للولي الفقيه

- ١ - الولاية على أموال القصر والغيب من الصغار الذين لا ولي لهم من الأب
والجد والوصي وبعض المجانين والسفهاء، أي من لا يتصل جنونهم وسفههم بالصغر
على قول مشهور، بل وكذلك من يتصل على احتمال، وكذا الغائبين الذين تكون
أموالهم في خطر لا بد من حفظها حسبة، وشبه ذلك من الأوقاف الخاصة.
- ٢ - الولاية على أخذ الخمس والزكاة والأوقاف العامة وصرفها في موارد
على ما ذكرها في أبواب الخمس والزكاة.
- ٣ - الولاية على اجراء الحدود الخارجة عن منصب القضاء.
- ٤ - الولاية على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيما يتوقف على ضرب أو
جرح أو قتل أحياناً، فقد ذكروا في كتاب الأمر بالمعروف أن له مراتب، فما لم يبلغ إلى
هذا الحد كان من وظائف عموم المؤمنين، وإذا بلغ هذا المبلغ لم يجز إلا بإشراف
الحاكم.

- ٥ - الولاية على الحكومة والسياسة، وتنظيم البلاد وحفظ الثغور والدفاع في
مقابل الأعداء وكل ما يرتبط بنظام المجتمع والمصالح العامة التي يتوقف عليها

(١) جامع المدارك: ج ٣ ص ٩٨.

وسياتي أنها هي العمدة في عصرنا هذا في أمر الحكومة الإسلامية.

٦ - الولاية على الأموال والنفوس مطلقاً ولو كان خارجاً عما يحتاج إليه للمراحل السابقة.

٧ - الولاية على التشريع بأن يكون له حق وضع القوانين وتشريعها بحسب ما يراه من المصالح.

كل ذلك مما لا بد من أن يبحث حول الولاية. وأيها ثابتة أو غير ثابتة، بحسب الأدلة القاطعة المذكورة في أبوابها.

فقد تعرض الأصحاب لهذه المسألة تارة في كتاب البيع، وأخرى في كتاب القضاء، وثالثة في الزكاة والخمس، ورابعة في الحجر، وخامسة في الأمر بالمعروف وسادسة في الجهاد، وسابعة في كتاب الحدود وغيرها.

ثم لتتكم في شروط التصدي للولاية وكيفية حكم الفقيه وموقفه من العناوين «الأولية» و«الثانوية» وموقف الناس وآحاد المؤمنين من أمر الحكومة وكيفية مشاركتهم الفقيه وحكم تعدد الفقهاء، وغير ذلك مما هو مهم في هذا الباب.

هذا واللازم على القارئ أن لا يحكم بشيء باتاً في هذه المراتب، حتى يتم أمر الجميع فإنها مرتبطة بعضها ببعض دليلاً وحجة، والعجلة ليست من دأب المؤمن العالم.

* * *

نظرة إجمالية إلى كلمات القوم في مسألة ولاية الفقيه

ولابأس بالاشارة إلى بعض ما ذكره الأعلام هنا على الإجمال، ثم الأخذ في تبين حال كل مرتبة من المراتب السبعة.

١ - قال صاحب الجواهر اعلی الله مقامه الشريف في كتاب البيع عند البحث عن ولاية الحاكم وأمينه على القصر والغيب ما نصّه:

«ولا يمكن استقصاء أفراد ولاية الحاكم وأمينه، لأن التحقيق عمومها في كل ما احتج فيه إلى ولاية في مال أو غيره إذ هو ولي من لا ولي له»^(١).

وهذا الكلام بقرينة التعليل ناظر إلى «الغييب» و «القصتر» وأمثالهم من «الممتنع» و «العاجز» ومراده من العموم في كل ما احتج فيه إلى الولاية عمومها لما ذكره في كلامه من أن الحاكم وأمينه يلبان كل ممتنع أو عاجز عن عقد أو إيقاع أو تسليم حق وفي الحقوق الإلهية كالنذر والعهد واليمين وجه، وما أشبه ذلك.

٢ - وقال عليه السلام في كتاب الخمس بعد نقل كلام المجلسي عليه السلام أنه لا تبرء ذمة المديون بالخمسة بدفع حصّة الإمام عليه السلام بنفسه، بل يجب دفعها إلى الحاكم على رأي أكثر العلماء، أنه يمكن الفرق بين زمان الحضور والغيبة، بأن يقال أنه لا ولاية للإمام عليه السلام في حال الغيبة حتى يتولاها الفقيه نيابة عنه، وفيه بحث ثم قال ما نصّه: «على أن ذلك لو سلم لا يجدي في ما نحن فيه من دعوى عموم ولاية الحاكم حتى لمثل المقام، الموقوفة على دليل، وليس، ولكن ظاهر الأصحاب عملاً وفتوى في سائر الأبواب عمومها بل أصله من المسلّمات أو الضروريات عندهم»^(٢).

وحاصل كلامه عليه السلام أنه استشكل في ولاية الحاكم على الخمس في زمن الغيبة تارة بأن الكلام في أصل ولاية الإمام عليه السلام حينئذٍ، والظاهر أنه لعدم حضوره وعدم تصرفه بالفعل وعدم إمكانه عملاً فاستشكل فيه بقوله: فيه بحث.

ثم نقل الكلام إلى الحاكم ثانياً وأنه لا دليل على عموم ولايته لمثل الخمس. فأجاب: بأن ظاهر الأصحاب في سائر الأبواب عمومها لمثل المقام، ومن الواضح أن غاية ما يستفاد منها عموم ولاية الفقيه لمثل أخذ الخمس وأشباهه ونظائره، وأمّا استفادة أكثر من هذا من كلامه غير واضح كما لا يخفى.

(١) جواهر الكلام: ج ٢٢ ص ٣٣٤.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٦ ص ١٧٨.

والظاهر أن مسألة ولاية الفقيه على أمر السياسة والحكومة أظهر من أن يحتاج إلى التشبث بهذه العبارات التي لا تستهدف هذه الأمور.

٣ - وقال شيخنا الأعظم في مكاسبه بعد تقسيم الولاية إلى قسمين: الولاية المستقلة أي تصرف الولي بنفسه، وغير المستقلة أي كون تصرف غيره منوطاً بإذنه، ما ملخصه: أن القسم الأول ثابت للنبي ﷺ والأئمة المعصومين من ذريته عليهم السلام بالأدلة الأربعة، وكذا القسم الثاني ثابت لهم بمقتضى كونهم أولى الأمر، فلا يجوز لغيرهم اجراء الحدود والتعزيرات وإلزام الناس بالخروج عن الحقوق وغير ذلك إلا بإذنهم واستدلالهم أيضاً بروايات.

ثم بين ضابطة هذه الأمور التي يرجع فيها إليهم وأنها الأمور التي يرجع فيها كل قوم إلى رئيسهم.

هذا كله بالنسبة إليهم عليهم السلام أمّا الفقيه فقد نفى ولايته في القسم الأول فلا يستقل هو بالتصرف لعدم قيام دليل عليه، ثم ذكر بعض الأدلة وأجاب عنها، وقال في آخر كلامه في هذا القسم: «وبالجملة فاقامة الدليل على وجوب طاعة الفقيه كالإمام عليه السلام إلا ما خرج بالدليل، دونه، خرط القتاد.

ثم جرى في بحثه نحو المقام الثاني وصرح بولاية الفقيه في المقام الثاني، وإن المستفاد من مقبولة «عمر بن حنظلة» كونه كسائر الحكّام المنصوبين في زمان النبي ﷺ والصحابة في إلزام الناس بارجاع الأمور المذكورة إليه، والانتفاء فيها إلى نظره بل المتبادر عرفاً من نصب السلطان حاكماً، وجوب الرجوع في الأمور العامة المطلوبة للسلطان إليه»^(١).

فالمتحصل من كلامه عليه السلام أن المنفى في نظره الشريف ﷺ ولاية الفقيه على أموال الناس وأنفسهم على نحو العموم مثل الإمام المعصوم عليه السلام وأمّا ولايته فيما يتصدى له

(١) راجع المكاسب لشيخنا الأنصاري: مبحث ولاية الفقيه.

السلطان والحاكم في الأمور العامة التي يرجع إليه فهو ثابت له، فالأمور التي لا يمكن اهمالها مثل إقامة النظم والعدل والأخذ بالحقوق وحفظ الثغور وغير ذلك من أشباهها لابد أن يرجع فيها إلى الفقيه، بل لو لم يكن هناك فقيه لا يجوز اهمالها ولا بد من قيام عدول المؤمنين بها، نعم استشكل في بعض مصاديقه.

ومن العجب أنه اشتهر في اللسن أن شيخنا الأعظم مخالف في مسألة ولاية الفقيه مع أنه صرح بولايته في ما هو محل الابتلاء من الولاية على نظم المجتمع وإحقاق الحقوق وحفظ الثغور امر والدفاع.

نعم أنكر ولايته على الأموال والأنفس بغير ذلك، وهو أمر آخر وراء مسألة الحكومة، بل الظاهر أن كلامه أوضح وأصرح من بعض عبارات الجواهر في هذا الباب.

نعم ذكر في آخر كلامه في المقام «أن غاية ما يستفاد من الأدلة هو ثبوت الولاية للفقيه في الأمور التي تكون مشروعية إيجادها مفروغاً عنها، بحيث لو فرض عدم وجود الفقيه كان على الناس القيام بها كفاية، فلا يجوز التمسك بها فيما يشك في أصل مشروعيته» ولكن من الواضح أن هذا لا يضر بالمقصود في الأمور الراجعة إلى حفظ نظام المجتمع، وإحقاق الحقوق وسد الثغور والدفاع وغير ذلك من أشباهه، فإن ذلك مما لا يمكن تركه على كل حال، بل لولا وجود الفقيه يجب القيام بها ولو من عدول المؤمنين، وما في بعض كلماته من الاشكال في المسألة لعله في بعض الخصوصيات، وإلا فالذي يظهر من صدر كلامه وذيله موافقته في ذلك والحمد لله والمتحصل من كلامه أمور:

١ - لا ولاية للفقيه في جميع الأمور التي تكون الولاية فيها للإمام المعصوم عليه السلام، مثل كونه أولى بالأموال والنفوس.

٢ - ولايته ثابتة في الأمور التي لا يمكن تعطيلها في غيبة الإمام عليه السلام وضابطه الأمور الهامة التي تتعلق بإقامة النظم والعدل التي لا يمكن اهمالها على كل حال،

ويرجع فيها إلى الحاكم والسلطان وغير ذلك مما لا يجوز التعطيل فيها.
٣ - إذا شك في بعض مصاديقه فلا بد من إثبات مشروعيته من دليل آخر فإن الحكم لا يثبت موضوعه.

٤ - ولصاحب الجواهر كلام آخر في كتاب الأمر بالمعروف عند البحث عن جواز إقامة الحدود للفقيه الذي ذهب إليه مشهور الفقهاء وإن تأمل فيه شاذ، قال بعد كلام طويل له في المسألة ما نصّه:

«فمن الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك، بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً، ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم أمراً، ولا تأمل المراد من قولهم (إني جعلته عليكم حاكماً وقاضياً وحجّة وخليفة) ونحو ذلك مما يراد منه نظم زمان الغيبة لشيعة في كثير من الأمور الراجعة إليهم، ولذا جزم فيما سمعته في المراسم بتفويضهم عليه السلام لهم في ذلك».

ثم قال: «نعم لم يأذنوا لهم في زمن الغيبة ببعض الأمور التي يعلمون عدم حاجتهم إليهم كجهاد الدعوة المحتاج إلى سلطان وجيوش وأمراء ونحو ذلك، ممّا يعلمون قصور اليد فيها عن ذلك ونحوه، وإلاّ لظهرت دولة الحقّ كما أوماً إليه الصادق عليه السلام بقوله: «لو أن لي عدد هذه الشويبات وكانت أربعين لخرجت».

ثم قال «وبالجملة فالمسألة من الواضحات التي لا تحتاج إلى أدلّة» انتهى^(١). ولا ينبغي الشك أن محل كلامه ولاية الفقيه على اجراء الحدود في عصر الغيبة كما صرح به قبل ذلك وبعد هذه العبارة أيضاً، وهذا هو الذي وقعت الوسوسة فيه من جانب بعض^(٢) ولكن تعبيراته وأدلته في المقام أوسع منه وتشمل شيئاً كثيراً ممّا يرتبط بأمر الحكومة الإسلامية.

(١) جواهر الكلام: ج ٢١ ص ٣٩٧.

(٢) وكذا في قوله بعد ذلك «واغرب من ذلك إلى قوله بعد حكم أساطين الفن» راجع جواهر

الكلام: ج ٢١ ص ٣٩٧.

وبالجملة يظهر من كلامه هذا، المساعدة لولاية الفقهاء في أمر الحكومة في الجملة وإن لم يساعد في كلِّها، لفرضه عدم حصولها وقصور اليد عنها، بل لعلَّ ظاهر في أنه إذا أتاحت الفرصة إقامة الحكومة الإسلامية وجبت إقامتها.

٥ - وقال في موضع آخر من كتاب الجهاد عند البحث عن الجهاد الابتدائي «لا خلاف بيننا بل الاجماع بقسميه عليه في أنه إنّما يجب على الوجه المزبور بشرط وجود الإمام عليه السلام وبسط يده أو من نصبه للجهاد... بل في المسالك وغيرها عدم الاكتفاء بنائب الغيبة، فلا يجوز له توليه: بل في الرياض نفي علم الخلاف فيه، حاكياً له عن ظاهر المنتهى وصرح الغنية إلا من أحمد في الأول...».

ثم قال في آخر كلامه: «ولكن أن تمّ الإجماع المزبور فذاك وإلا أمكن المناقشة فيه بعموم ولاية الفقيه في زمن الغيبة الشاملة لذلك المعتضدة بعموم أدلة الجهاد فترجح على غيرها» انتهى^(١).

والمتحصل من مجموع كلماته في كتاب «البيع» و «الخمس» و «الأمر بالمعروف» و «الجهاد» (هذه الكتب الأربعة) بعد ضم بعضها إلى بعض أن عموم ولاية الفقيه كان مفروغاً عنه عنده في أمر الحكومة، وإن كان له تأملاً في عمومها وشمولها لجميع ما يرتبط بذلك نظراً إلى فرضه، قصور اليد عن تحقق الحكومة الإلهية قبل ظهوره «عجل الله فرجه الشريف» في الخارج فتأمل جيّداً.

٦ - وأوضح من هذا كله ما ذكره التراقي رحمته الله في عوائده حيث قال في بعض كلماته في المسألة: «إن كلية ما للفقيه العادل توليته وله الولاية فيه أمران»:

«أحدهما»: كلّما كان للنبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام الذين هم سلاطين الانام وحصون الإسلام فيه الولاية وكان لهم فللفقيه أيضاً ذلك، إلا ما أخرجه الدليل من اجماع أو نصٍّ أو غيرهما.

(١) جواهر الكلام: ج ٢١ ص ١١.

«وثانيهما»: إن كل فعل متعلق بأمور العباد في دينهم أو دنياهم ولا بد من الإتيان به ولا مفر منه إمّا عقلاً أو عادة من جهة توقف أمور المعاد أو المعاض لواحد أو جماعة عليه، وإناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا أو شرعاً من جهة ورود أمر به أو اجماع أو نفي ضرر أو اضرار أو عسر أو حرج أو فساد وعلى مسلم، أو دليل آخر أو ورد الإذن فيه من الشارع ولم يجعل وظيفة لعين واحد أو جماعة ولا لغير معين أي واحد لا بعينه، بل علم لا بديّة الإتيان به أو الإذن فيه لو لم يعلم المأمور به ولا المأذون فيه، فهو وظيفة الفقيه، وله التصرف فيه والإتيان به، ثم أخذ في الاستدلال على كلّ واحد منها^(١).

٧ - وقال سيدنا الأستاذ العلامة الفقيه البروجردي رحمته الله في كلام طويل له في المسألة ستأتي الإشارة إليها إن شاء الله في محله بعد ذكر مقدمات نافعة ما نصّه: «وبالجملة كون الفقيه العادل منصوباً من قبل الأئمة عليهم السلام لمثل تلك الأمور العامّة المهمة التي يبتلى بها العامّة ممّا لا اشكال فيه اجمالاً بعد ما بيناه ولا نحتاج في إثباته إلى مقبولة عمر بن حنظلة غاية الأمر كونها أيضاً من الشواهد فتدبر»^(٢).

٨ - وقال العلامة الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء رحمته الله (شيخنا في الاجازة) إن له الولاية على الشؤون العامّة وما يحتاج إليه نظام الهيئة الاجتماعية... ثم قال: وبالجملة فالعقل والنقل يدلان على ولاية الفقيه الجامع على هذه الشؤون فإنها للإمام المعصوم أولاً ثم للفقيه المجتهد ثانياً بالنيابة المجعولة بقوله عليه السلام «وهو حجتى عليكم وأنا حجة الله عليكم»^(٣).

٩ - وفي الحقائق في كتاب النكاح ما يظهر منه مخالفته لولاية الفقيه فيما هو أهون من ذلك حيث قال: إني لم أقف بعد التتبع في الأخبار على شيء من هذه العمومات

(١) عوائد الأيام: ص ١٨٧.

(٢) تقريراته المسمّى بالبدر الظاهر: ص ٥٣.

(٣) الفردوس الأعلى: ص ٥٤.

والإطلاقات لا في النكاح ولا في المال وإن كان ذلك مشهوراً في كلامهم ومسلماً بينهم ومتداولاً على رؤوس أقلامهم (مشيراً إلى ما مرّ أو شبهه من كلمات القائلين بالولاية).

ثم قال بعد كلام له: وبالجملة فإن عد الحاكم الشرعي في جملة الأولياء كما ذكروا وإن كان مسلماً بينهم ومتفقاً عليه عندهم إلا أنه خال عن الدليل من الأخبار نعم يمكن تخصيص ذلك بالإمام عليه السلام من حيث الولاية العامة وأنه أولى بالناس من أنفسهم^(١).

١٠- ذكر المحقق النائيني كلاماً طويلاً في المقام وقال بعد المناقشة في كثير من أدلة ولاية الفقيه ما نصّه:

«نعم لا بأس بالتمسك بمقبولة عمر بن حنظلة، فإن صدرها ظاهر في ذلك حيث أن السائل جعل القاضي مقابلاً للسلطان، والإمام قرره على ذلك... فإن الحكومة ظاهرة في الولاية العامة فإن الحاكم هو الذي يحكم بين الناس بالسيف والسطوط، وليس ذلك شأن القاضي، ولكن ختم كلامه بهذا القول: وكيف كان فإثبات الولاية العامة، للفقيه بحيث تتعين صلاة الجمعة في يوم الجمعة بقيامه لها أو نصب إمام لها مشكل»^(٢).

ومما يليق بالذكر أن شيخنا الأعظم ذكر في مكاسبه في البحث الآتي من ولاية عدول المؤمنين ما يظهر منه التأكيد على الكبرى الكلية السابقة حيث قال: «ما كان تصرفاً مطلوب الوجود للشارع إذا كان الفقيه متعذر الوصول فالجواز توليته لآحاد المؤمنين، لأن المفروض كونه مطلوباً للشارع غير مضاف إلى شخص» (وهذا الكلام يشمل أمر الحكومة العادلة لأنها مطلوبة للشارع قطعاً).

(١) الحقائق الناضرة: ج ٢٣ ص ٢٣٨.

(٢) منية الطالب: ج ١ ص ٣٢٧.

نعم استشكل في بعض مصاديقه ولكن الكلام في كبرى المسألة وأما صغرياتها فهي أمور آخر قد تختلف فيه الأنظار.

وقال في كلام آخر له (وهو من آخر كلماته في المسألة): «والذي ينبغي أن يقال أنك قد عرفت أن ولاية غير الحاكم لا تثبت إلا في مكان يكون عموم عقلي أو نقلي يدل على رجحان التصدي لذلك المعروف».

وهذا أيضاً شاهد على قبول هذه الكلمة من ناحيته (أعني قيام الحاكم بأمر لا يمكن إهمالها) ومن البعيد أن لا يكون حفظ نظام المجتمع الإسلامي وكذلك سد الثغور والدفاع عن حوزة الإسلام وغير ذلك من أشباهه داخلة فيها بنظره الشريف، وهل يجوز أحد إهمال أمر الحكومة وجعل الناس فوضى؟ أو إعطائها بيد الظالمين؟

* * *

حكم المقامات السبعة في الولاية

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى البحث عن المقامات السبعة من انحاء الولاية فنقول ومنه جلّ شأنه التوفيق والهداية:

المقام الأول: ولايته على القصر والغيب. والمراد منه ولايته على الايتام عند فقد الأب والجدّ وعلى المجنون والصغير والمفلس وعلى الغائب بحفظ أولاده وأمواله عن الخطر العظيم.

قال العلامة في القواعد: «والحاكم وأمينه إنّما يليان المحجور عليه لصغر أو جنون أو فلس أو سفه أو الغائب»^(١).

وحكى في «مفتاح الكرامة» بعد شرح هذه العبارة في كلام له عن المحقّق الأردبيلي في مجمع البرهان ما نصّه: «لا خلاف ولا نزاع في جواز البيع والشراء وسائر التصرفات للأطفال والمجانين المتصل جنونهم وسفهمهم بالبلوغ، من الأب والجد للأب ومن وصي أحدهما مع عدمها، ثمّ من الحاكم أو الذي يعينه لهم، وكذا لمن حصل له جنون أو سفه بعد البلوغ، فإن أمره أيضاً إلى الحاكم إذ قد انقطعت ولايتهم بالبلوغ والرشد».

وصرّح الشهيد الثاني في المسالك في بعض كلماته في المقام: «إن الحاكم ولي

(١) مفتاح الكرامة: ج ٤ ص ٢١٣.

عام لا يحتاج إلى دليل»^(١).

وقال الفقيه الماهر صاحب الجواهر رحمته الله في كتاب الحجر: فإن لم يكونا (أي الأب والجد) فلولوصي، فإن لم يكن فللحاكم، أي الثقة المأمون الجامع الشرائط، بلا خلاف أجده في ذلك بل ولا اشكال^(٢).

والحاصل: أنه لا كلام ولا اشكال في المسألة إجمالاً، وقد ارسلوها إرسال المسلّمات، بل ولاية الحاكم على هذه الأمور من المصاديق الواضحة للكبرى الكلية السابقة من وجوب تصديه لكلّ معروف لا يمكن تعطيله بلا كلام، ولذا تتصدى له الحكومات العرفية أيضاً بحسب قوانينهم.

إنّما الكلام والاشكال في بعض مصاديقه وهو المجنون، أو السفیه البالغ سواء كان سفاهته متصلة بالصغر أو منفصلة عند وجود الأب أو الجد.

فيظهر من الجواهر أن ولاية الفقيه في المنفصل من المسلّمات، حيث نفى وجود الخلاف في السفه المتجدد بعد البلوغ، عدا ما يظهر من الكفاية والرياض، من ارسال قوله فيه، بعود ولاية الأب والجد عليه، ثمّ قال: ولم نتحققه لأحد كما لم نعرف له دليلاً صالحاً يقطعه الأصل... ثمّ قال:

وبالجملة فلاريب في أن الولاية في ماله للحاكم الذي هو ولي من لا ولي له. ثمّ جرى في كلامه إلى المتصل سفهه ببلوغه، واستظهر من إطلاق كلام المحقق في الشرائع وإطلاق كلام غيره أن ولايته للحاكم أيضاً، بل حكى نسبته إلى الأشهر، ولكن مع ذلك حكى عن المفاتيح نسبة عدم الخلاف في ثبوت الولاية للأب والجد على السفیه والمجنون مع اتصال السفه والمجنون بالصغر، ولكن صرح في آخر كلامه

(١) مسالك الافهام: ج ١ ص ٢٥٠.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٦ ص ١٠٣ (كتاب الحجر).

هنا بعدم خلو كلمات الأصحاب هنا عن اضطراب^(١).
 هذا بحسب الأقوال في المسألة وحاصله عدم الخلاف في ولاية الحاكم على
 المنفصل مع وجود الخلاف في المتصل.
 وأمّا بحسب الأدلة فالعمدة فيمن أتصل جنونه أو سفهه في الصغر هو استصحاب
 بقاء ولاية الأب والجد بناء على اتحاد الموضوع هنا عرفاً (وهو غير بعيد) بناءً على
 جواز الاستصحاب في الشبهات الحكمية (ولكنّه ممنوع على المختار).
 هذا مضافاً إلى ما يظهر من قوله تعالى:

﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ
 أَمْوَالَهُمْ﴾^(٢).

بناءً على شمولها للجد مع فقد الأب وصدق اليتيم عليه، فتدلّ على استمرار ولاية
 الجدّ على اليتيم الذي فقد أباه حتى يكون رشيداً، ويمكن استفادة حكم الأب منه من
 طريق الأولوية فتدبر.

وأمّا بالنسبة إلى المنفصل فأصالة عدم ولاية الأب والجد حاكم فيه، فيشمّله
 عموم ولاية الفقيه الشاملة لأمثال المقام قطعاً.

هذا ولكن المتراخي من سيرة العقلاء من أهل العرف بقاء ولاية الأب والجد على
 المجنون والسفيه سواء اتصل السفه والجنون بالصغر أو لا. ومعه لا يصل الدور إلى
 الحاكم، والظاهر أن هذه السيرة جارية من قديم الزمان إلى زماننا هذا، وحيث أن
 الشارع لم يمنع منها لا بدّ من قبولها، ولكن مخالفة الاجماع في هذه المسألة أيضاً
 مشكلة، فلا أقل من أن لا يترك الاحتياط بالجمع بين إذن الأب أو الجد والحاكم في
 المتصل والمنفصل والله العالم.

* * *

(١) جواهر الكلام: ج ٢٦ ص ١٠٤.

(٢) سورة النساء: الآية ٦.

المقام الثّاني - ولاية الفقيه وحقّ التصرف بالخُمس والزكاة وما شابهها

ظاهر كلام الأصحاب جواز دفع الزكاة والخُمس إلى الحاكم الشرعي في عصر الغيبة، إنّما الكلام في وجوبه وعدمه.

قال شيخ الطائفة في الخلاف في المسألة ٤٢ من مسائل زكاة الفطرة: «يستحبّ حمل الزكوات: زكاة الأموال الظاهرة والباطنة، وزكاة الفطرة، إلى الإمام، لفرقها على مستحقيها، فإن فرقها بنفسه جاز، وقال الشافعي: الباطنة هو بالخيار والفطرة مثلها والظاهرة فيها قولان: «أحدهما» يتولاه بنفسه، و«الآخر» يحملها إلى الإمام، ومنهم من قال الأفضل أن يلي ذلك بنفسه إذا كان الإمام عارفاً، فإن كان الإمام جائراً فإنه يليها بنفسه قولاً واحداً، وإن حملها عليه (إليه) سقط عنه فرضها، دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً قوله تعالى ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ يدلّ على ذلك، والإمام قائم مقام النبي ﷺ في ذلك» (انتهى).

وقال العلامة في التذكرة: «لو تعذر الصرف إلى الإمام عليه السلام حال الغيبة استحب دفعها إلى الفقيه المأمون من الإمامية، لأنه أبصر بمواقعها، ولأنه إذا دفعها إلى الإمام أو الفقيه برىء لو تلفت قبل التسليم، لأن الإمام أو نائبه كالوكيل لأهل السهمين، فجري مجرى قبض المستحق، ثم قال: لو طلب الإمام الزكاة منه وجب دفعها إليه

إجماعاً، لأنه معصوم يجب طاعته وتحرم مخالفته، فلو دفعه المالك إلى المستحقين بعد طلبه وإمكان دفعها إليه فقولان لعلمائنا: الاجزاء وهو الوجه عندي، لأنه دفع المال إلى مستحقه... وعدمه لأن الاخراج عبادة لم يوقعها على وجهها لوجوب الصرف إلى الإمام بالطلب، فيبقى في عهدة التكليف ولا خلاف في أنه يأثم بذلك»^(١).

وقال الشهيد الثاني في الروضة في كتاب الزكاة: «ويجب دفعها إلى الإمام عليه السلام مع الطلب بنفسه أو بساقيه... قيل وكذا يجب دفعها إلى الفقيه الشرعي في حال الغيبة لو طلبها بنفسه أو وكيله، لأنه نائب الإمام، كالساعي، بل أقوى... ودفعها إليهم ابتداء من غير طلب أفضل من تفريقها بنفسه، لأنها ابصر بمواقعها، وأخبر بمواضعها، قيل والقائل المفيد والتقي: يجب دفعها ابتداءً إلى الإمام أو نائبه، ومع الغيبة إلى الفقيه المأمون.

وقال القاضي ابن البراج في المذهب في مبحث زكاة الفطرة ما يدل على وجوب حملها إليه عليه السلام وعند الغيبة إلى فقهاء الشيعة ليضعها في مواضعها، لأنهم أعرف بذلك (انتهى ملخصاً)^(٢).

وفي الجواهر بعد اختيار هذا القول أعني وجوب دفعها إلى الفقيه عند طلبها، والاستدلال بإطلاق رواية التوقيع عن صاحب الأمر عليه السلام: أنه يمكن تحصيل الاجماع عليه من الفقهاء، فإنهم لا يزالون يذكرون ولايته في مقامات عديدة، لا دليل عليها سوى الإطلاق الذي ذكرناه^(٣).

ومعلوم أنه من قبيل الاجماع على القاعدة لا الاجماع على خصوص المسألة.

(١) تذكرة الفقهاء: ج ١ ص ٢٤١.

(٢) المذهب البارع في الفقه: ج ١ ص ١٧٥.

(٣) جواهر الكلام: ج ١٥ ص ٤٢١.

والمحكي عن أكثر فقهاء العامة إيجاب الدفع إلى الأمراء وإن علم عدم صرفها في محالها، ورووا ذلك عن أبي سعيد الخدري وعبدالله بن عمر وأبي هريرة وعائشة والحسن البصري وإبراهيم النخعي وغيرهم، بل حكي عن بعضهم أنه سئل عن الزكاة فقال: ادفعوها إلى الأمراء ولو أكلوا بها لحوم الحيات! (١).

ويتحصل من جميع ذلك أن في المسألة أقوالاً ثلاثة:

أولها: وهو الأشهر بينهم أنه يجب دفعها إلى الفقيه إذا طلبها، وقال السيد عليه السلام في العروة: يجوز دفع الزكاة إلى الحاكم الشرعي بعنوان الوكالة عن المالك في الاداء، كما يجوز بعنوان الوكالة في الإيصال، ويجوز بعنوان أنه ولي عام على الفقراء (٢).

وقد تلقاها المحشون بالقبول.

ثانيها: وجوب دفعها إليهم مطلقاً كما عن المفيد والتقي:

ثالثها: عدم وجوبه مطلقاً كما لعله يظهر من كلمات الاصبهاني في شرحه على الروضة على ما حكاها في الجواهر.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الأقوى في المسألة قول رابع فيه تفصيل ستعرفه إن شاء الله بعد ذكر أدلة المسألة، فنقول ومنه جلّ ثنائه التوفيق والهداية: أنه لم يرد في المسألة نصّ خاصّ بل المستفاد من كلماتهم في المقام استنادهم في مسألة جواز دفع الزكاة أو وجوبه أمور:

١ - أنه اعرف بمواضعه ومصارفه كما ورد في كلام المذهب وغيره.

وفيها أن مجرد كونه أعرف بذلك لا يدلّ على وجوب الدفع إليه، بل ولا على جوازه إلا أن يكون الفقيه وكياً عن المالك، ومضافاً إلى أنه لا يختص الحكم به بل

(١) جواهر الكلام: ج ١٥ ص ٤١٩.

(٢) العروة الوثقى: كتاب الزكاة الفصل ١٠ المسألة ٣.

بكلّ عارف بمصارفها ولو تقليداً.

٢ - أولويته من الساعي حيث يجب الدفع إليه إذا طلبها، وفيه ما حكي عن الاصبهاني في شرحه على الروضة من أن الساعي إنما يبلغ أمر الإمام عليه السلام فاطاعته إطاعة الإمام عليه السلام بخلاف الفقيه، ولا يجدي كونه أعلى رتبة انتهى، وحاصله أن اللازم إثبات عموم ولاية الفقيه في هذا الأمر أولاً، فجرد كونه أعلى رتبة من الساعي لا يفيد شيئاً بعد كون يد الساعي يد الإمام المعصوم عليه السلام.

٣ - قوله تعالى ﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها﴾، وهذا الأمر دليل على وجوب الأخذ ولا أقل من جوازه (إذا كان في مقام دفع توهم الحظر). وفيه أن الاستدلال بها فرع ثبوت نيابة الفقيه عنه عليه السلام ومعه لا يحتاج إلى هذا الاستدلال، لأن جواز أخذه عليه السلام الزكاة من الضروريات الغنية عن البرهان.

٤ - تحصيل الإجماع عليه كما عرفت في كلام الجواهر، ولكن قد عرفت أنه من قبيل الإجماع على القاعدة، بناءً على كونه من باب الإجماع على إطلاق التوقيع وشبهه، وإلا فالمسألة كما عرفت خلافة ذات أقوال متعدّدة وليست إجماعية.

٥ - إن الفقيه نائب عام عن الإمام عليه السلام في أمثال هذه الأمور، ووكيل عن الفقراء - وهذا هو العمدة في المقام، وتوضيحه يحتاج إلى ذكر مقدمة وهي: إن الاستفادة من أدلة تشريع الزكاة أنها إنما شرعت لسد خلّة الفقراء ودفع الشدّة عنهم، مضافاً إلى شدّ حوائج الحكومة الإسلامية، بل دفع النوائب عن الفقراء أيضاً من وظائف الحكومة العادلة القائمة على أساس العدل، كما لا يخفى على الخبير.

ومن أقوى الشواهد عليه المصارف التي نصّ عليها كتاب الله عزّ وجلّ، منها سهم العاملين عليها الذين هم العاملون للحكومة والمأمورون من قبلها، وكذا سهم المؤلّفة قلوبهم الذين يألفهم الحكومة على موافقة المسلمين، بل يستمد من قواهم في مقابل

الأعداء كما ورد في سيرته ﷺ من إعطاء المؤلفة قلوبهم من أهل مكة أو غيرها. وأوضح منه سهم سبيل الله والقدر المتيقن منه الجهاد، ومن الواضح أن الجنود والعساكر تكون تحت سيطرة الحكومة، ولو قلنا بأن مفهومه عام لكل خير يكون منفعة عامة، كان أيضاً من الأمور الراجعة إلى الحكومة قبل غيرها، لأنها المعدة لمثل هذه الأمور كما لا يخفى، بل قد عرفت أن سهم الفقراء والمساكين ذريعة لإقامة العدل، وأحق الناس بها هو الحكومة.

ومن هنا يظهر أن الزكاة في الحقيقة من منافع بيت المال، فإن الحكومة لا تقوم إلا ببيت المال، لمصارفها وحل مشاكلها، وبيت المال يحتاج إلى منافع، ولعل حكم بعض العامة بوجوب دفعها إلى الأمراء وإن لم يصرفوها في مصارفها مأخوذة من ملاحظة ماهية الزكاة ومحتواها، وإن وقعوا في الخطأ من حيث توهم كون الدفع إليهم موضوعياً، مع أنه طريقي، فإذا علم بعدم صرفهم إياها في مصارفها لابد من منعها منهم قطعاً.

ويؤيد تشريع الزكاة في المدينة عند بناء الحكومة الإسلامية من ناحيته ﷺ وكذا ما ورد في آداب المصدق وأنه إذا أتى صاحب المال يقول لهم... فهل لله في أموالكم من حق فتؤدوه إلى وليه^(١).

وبعد ذلك كله نقول: إن قلنا أن الفقيه هو الذي يتصدى للحكومة الإسلامية - كما سيأتي في المقام الخامس إن شاء الله - فإذا كان مبسوط اليد فيمكن القول بوجوب دفعها إليه كما ذكرنا في تعليقاتنا على العروة الوثقى ما هذا عبارته: هذا (أي أفضلية نقل الزكاة إلى الفقيه) إنما هو في زمان قبض يد الإمام عليه السلام أو الحاكم، أما في زمان بسط اليد فلا يبعد وجوب دفعها إليه لأنه المحافظ لبيت مال المسلمين، والإسلام

(١) الوسائل: ج ٦ ب ١٤ من أبواب زكاة الانعام ح ١.

ليس مجرد فتاوي (وأحكام) ونصائح بل الحكومة جزء منها لا ينفك، وهي تحتاج إلى بيت مال متمركز، كما يشهد له سيرة النبي ﷺ الولي ﷺ ولو أن كل إنسان أعطى زكاة ماله بنفسه لا يكون لبيت المال ومن يكون عيالاً عليه، قائمة.

والحاصل: أنه إذا تحققت الحكومة الإسلامية العادلة الكاملة العيار فالأقوى ولا أقل من الأحوط وجوب دفعها إليها ابتداء ولو من دون طلب، وأما بدون ذلك فهو أفضل، ولو طلبها لبعض المصالح ولو في زمن قبض اليد، واجب أيضاً بأدلة الولاية الآتية والله العالم. هذا كله بالنسبة إلى حكم الزكاة.

أما الخمس: فهو أوضح حالاً من الزكاة ولذا كان المعروف بينهم عدم جواز تصدي صاحب الخمس لصرفه (بالنسبة إلى سهم الإمام ﷺ) وإليك بعض كلماتهم: ١- قال العلامة المجلسي رحمه الله: أكثر العلماء قد صرحوا بأن صاحب الخمس لو تولى دفع حصّة الإمام ﷺ لم تبرء ذمته بل يجب عليه دفعها إلى الحاكم وظني أن هذا الحكم جارٍ في جميع الخمس^(١).

٢- وقال شيخنا المفيد في الرسالة الغرية ومتى فقد إمام الحق ووصل إلى الإنسان ما يجب فيه الخمس فليخرجه إلى يتامى آل محمد ﷺ ومساكينهم وأبناء سبيلهم (انتهى).

وظاهر هذا الكلام عدم الحاجة إلى أذن الفقيه، ولكن المحقق في المعتبر بعد نقل هذا الكلام منه قال: وما ذكره المفيد حسن... لكن يجب أن يتولى صرف ما يحتاجون إليه من حصّة من له النيابة عنه في الأحكام، وهو الفقيه المأمون من فقهاء أهل البيت ﷺ^(٢).

(١) جواهر الكلام: ج ١٦، ص ١٧٨.

(٢) المعتبر في شرح المختصر: ج ٢، ص ٦٤١.

٣ - قال العلامة في المختلف في كتاب الزكاة والخمس: اختلف أصحابنا في مستحق الإمام عليه السلام في حال الغيبة من الأخماس والأنفال وغيرها... إلى أن قال: وهل يجوز قسمته في المحاويع من الذرية كما ذهب إليه جماعة من علمائنا الأقرب ذلك... إذا ثبت هذا فإن المتولي لتفريق ما يخصه عليه السلام في محاويع الذرية من إليه الحكم عن الغائب عليه السلام لأنه قضاء حق عليه، كما يقضي عن الغائب، وهو الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى والحكم، فإن تولى ذلك غيره كان ضامناً (انتهى موضع الحاجة) (١).

٤ - هذا ويظهر من بعضهم وجوب دفعه إلى الأعلم من العلماء مثل شيخنا «كاشف الغطاء» في الفردوس الأعلى حيث قال: أمّا الدليل على لزوم إعطاء سهم الإمام عليه السلام للمجتهد فإنه يكفي فيه كون المجتهد هو الوكيل العام للإمام عليه السلام فهو مال الغائب يجب دفعه إلى وكيله، ولا أقل من أنه هو القدر المتيقن لبراءة الذمة فيجب، والواجب دفعه إلى الأعلم، فكما يجب تقليد الأعلم كذلك يجب دفع الحق إليه... أمّا اليوم فقد صار مال الإمام عليه السلام كمال الكافر الحربي! ينهبه كل من استولى عليه! (٢) وكلامه هذا دليل على شدة تأسفه على ما آل إليه الأمر بالنسبة إلى هذا السهم المبارك في زمانه.

٥ - وفي مقابلة قول من قال بجواز صرفه من ناحية المالك بعد احراز رضی الإمام عليه السلام كما في المستمسك حيث قال: «نسب إلى أكثر العلماء تارة وأكثر المتأخرين أخرى... وجوب تولى الحاكم لحصته عليه السلام بل عن الشهيد إجماع القائلين بوجوب الصرف للأصناف على الزمان لو تولاه غير الحاكم...»

(١) مختلف الشيعة: ج ٢ ص ٣٧.

(٢) الفردوس الأعلى: ص ٥٥.

ولاسيّاً إذا كان الحاكم بمرتبة عالية من العقل والعدالة والأمانة والاهتمام بالمصالح الدينية والقدرة على تمييز الأهم والمهم منها، فإنه حينئذٍ يكون أبصر بمواقعه وأعرف بمواقعه، فيتعين الرجوع إليه في تعيين المصرف» ولكنّه مع ذلك أجاب عن كلّ ذلك ولم يقبله، ثمّ قال: «إذا أحرز رضا عليه السلام بصرفه في جهة معينة جاز للمالك تولي ذلك بلا حاجة إلى مراجعة الحاكم الشرعي»^(١).

وهذه الكلمات كما ترى في طرفي الخلاف والنقيض من اعتبار الأعلمية أو عدم اعتبار شيء حتى الاجتهاد والعدالة.

٦- ولتتم هذه الكلمات بما أفاده المحقق في الشرائع في كتاب الخمس حيث قال: «ويجب أن يتولى صرف حصة الإمام عليه السلام في الموجودين، من إليه الحكم بحق النيابة، كما يتولى أداء ما يجب على الغائب».

وقال ثاني الشهيدان في المسالك في شرح هذه العبارة: «ولو تولى ذلك غيره كان ضامناً عند كلّ من أوجب صرفه إلى الاصناف»^(٢).

هذا شطر من كلمات الأصحاب (رضوان الله عليهم) في هذا الباب، ويظهر منها أن الأقوال فيه أيضاً مختلفة ولكن الأشهر أو المشهور هو لزوم دفع سهم الإمام عليه السلام إلى الحاكم الشرعي، وأمّا دفعه إلى الأعلّم أو جواز صرفه من ناحية المالك فهو شاذ.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن هذه المسألة مبنية على أن تعلم ما الواجب في سهمه عليه السلام في عصر الغيبة، فقد اختلفت فيه الأقوال وتضاربت تضارباً شديداً حتى أن المحقق النراقي حكى في المستند في كتاب الخمس أقوالاً تسعة بالنسبة إلى سهم الإمام عليه السلام.

(١) المستمسك على العروة الوثقى: ج ٩ ص ٥٨٣.

(٢) مسالك الأفهام: ج ١ ص ٦٩.

- وأقوالاً خمسة في سهم السادة فأصبحت أربعة عشر قولاً فراجع^(١).
- وذكر في الحدائق أيضاً أربعة عشر أقوال في المقام^(٢) وعمدتها عشرة أقوال ذكرناها في التعليقة على العروة وإليك موجزها وملخصها:
- ١ - إباحتها للشيعة وسقوطها مطلقاً (سهم السادة وسهم الإمام عليه السلام) كما عن سائر أصحاب الذخيرة.
 - ٢ - عزله بجميعة والوصية به كما عن المفيد.
 - ٣ - دفنه كما حكاها المفيد عن بعض من لم يسمه!
 - ٤ - دفع حق السادة إليهم وأمّا حصة الإمام عليه السلام يودع أو يدفن!
 - ٥ - حق السادة يدفع إليهم أمّا حصته عليه السلام فتقسم على الذرية كما هو المشهور بين جمع من المتأخرين.
 - ٦ - صرف حق السادة إليهم، وأمّا حصته عليه السلام فهو مباح للشيعة في عصر الغيبة كما في المدارك وغيره.
 - ٧ - صرف حق السادة إليهم، أمّا سهمه عليه السلام فيصرف في مواليه العارفين بحقه إذا كانوا فقراء كما عن ابن حمزة وغيره.
 - ٨ - إن حق السادة يدفع إليهم، وأمّا خمس الأرباح مباح مطلقاً.
 - ٩ - صرف حق الأصناف الثلاثة (حق السادة) إليهم، والتخير في حصته عليه السلام بين الدفن والوصية وصلة الأصناف مع الاعواز، بإذن الفقيه، كما عن الشهيد في الدروس.
 - ١٠ - وهو العمدة والمختار، دفع سهم الأصناف الثلاثة إليهم، وأمّا سهم الإمام عليه السلام

(١) مستند الشيعة: ج ٢ ص ٨٧.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ١٢ ص ٤٣٧.

فيصرف في كل أمر يحرز به رضاه، من تعظيم الدين، ونشر العلم وتبليغ الإسلام، وصلة الأصناف وغيرهم من الفقراء والمحتاجين، وغير ذلك مما يحرز به رضاه ﷺ. وإذا قد عرفت ذلك فاعلم أن الحق من بين هذه الأقوال هو الأخير، والسر فيه أنه لا ينبغي الشك أن تشريع حكم الخمس بالنسبة إلى حصة الإمام ﷺ إنما هو لإمامته الإلهية، وكونه منصوباً للحكومة على الأمة، وإلا فسهم الإمام ﷺ ليس مصرفاً شخصياً له لأنه كانسان يحتاج إلى شيء يسير من هذه الأموال الضخمة، ومن البعيد جداً بل من الممتنع في حكمة الحكيم أن يجعل له ما لا يحتاج إليه إلا شيئاً قليلاً منه جداً، فإن الناس لو أدوا خمس أموالهم في جميع أقطار الأرض بلغ سهم الإمام ﷺ مبلغاً عظيماً لا يقدر أي إنسان على مصرفه إلا أن يكون على رأس الحكومة ويصرفه في مصارفها.

لا أقول أن سهم الإمام ﷺ ملك للمقام لا لشخصه، حتى يكون تلقي الفقيه النائب له إذا كان على رأس الحكومة تلقياً استقلالياً من غير حاجة إلى وساطة الإمام المعصوم ﷺ، بل أقول أنه ﷺ مالك له بسبب كونه مبعوثاً لهذا المقام، فلو كان حاكماً بالفعل صرفه في مصارفه الحكومية والمقامية، ولو منعه الظالمون من ذلك صرفه فيما يمكن أن يصرفه فيه من مصارفه، ويبيح له الشيعة أحياناً في مواقع خاصة، كما ورد في غير واحد من روايات الباب، لا الإباحة المطلقة لاختلاف الأزمنة في ما يقتضيه من المصالح.

وبالجملة احتمال كونه مالكا لهذه الأموال الضخمة الكثيرة بما أنه شخص خاص بعيد جداً لا يحتمله الخبر قطعاً، بل بما أنه سائس عام وحاكم إلهي على الأمة. والفرق بينهما ظاهر، ففي الأول يرث هذه الأموال جميع وراثته، وفي الثاني لا يرثه إلا الإمام، الذي بعده، كما ورد في بعض الأحاديث. ومن الواضح أن غيبته ﷺ لا توجب نفي هذه المصارف، بل كثير منها باقية ولو

من دون قيام الحكومة، وكلّها باقية عند إقامتها، فلا وجه لدفعها، كما لا وجه لايداعها والوصية بها، بل اللازم صرفها في مصارفها مهما أمكن، والمأمور بهذا الصرف هو نائبه الخاص أو العام، فإذا أثبتنا ولاية الفقيه مطلقاً أو في الجملة بحيث يشمل المقام كان اللازم دفعها إليه.

وبالجملة كلّ من حكم بدفعه أو الايصاء به، أو أن الفقيه ينظر فيه كأموال الغيب اعتبره أنه مال شخصي له كسائر أمواله الشخصية، مع أنه ليس كذلك قطعاً، بل هو ملك له بماله من المقام، فلو حرم الناس من لقائه عليه السلام وتصرفه فيهم، لم يمنع ذلك من صرف هذه الأموال العظيمة في مصارفها إن كانت الحكومة الإسلامية مبسوطة السلطة قائمة، وإلاّ ففيها يمكن من مصارفها من نشر العلم وتبليغ الإسلام ودعم الحوزات العلمية وحفظ ضعفاء الشيعة، وتكثير سهم الأصناف، وغير ذلك من أشباهه، ولا يمكن تعطيل جميع ذلك في غيبته.

فالمراد من صرفه في ما يحرز به رضاه هو ذلك، فإن رضاه يتعلق بهذه الأمور ولو كان هو (ارواحنا فداه) حاضراً شاهداً صرفها فيما ذكر قطعاً. والمتكفل لهذا الصرف هو الفقيه الجامع للشرائط. لا لأنه أبصر بمصارفه فقط، لما عرفت أن مجرد أبصريته غير كافية في إثبات المراد.

ولا لأنه وليّ الغائب فإن ذلك فرع كونها أموالاً شخصية.

ولا لأنه مجهول المالك، لأن عدم القدرة على تسليم المال لمالكه مع كونه معلوماً لا يجعله بحكم مجهول المالك، نظراً إلى اتحاد الملاك وهو عدم إمكان الوصول إليه سواء كان لعدم معرفته أو لعدم الوصول إليه، فإن هذا الاحتمال ضعيف جداً لا تدلّ عليه أدلّة حكم «مجهول المالك».

بل لأمرين آخرين أحدهما: أدلة الولاية العامة الآتية إن شاء الله، فإن القدر المسلّم منها هو هذه الأمور وأشباهها.

ثانيهما: اصالة اشتغال الذمة وعدم اليقين بالبراءة بدونه، ولا إطلاق هنا يدل على البراءة وجواز صرف المالك بنفسه، وإن شئت قلت: القدر المتيقن من رضاه ذلك، ودعوى العلم برضاه ولو بدون ذلك مشكل جداً لا يجتري عليه الخبير. ومن هنا يظهر الإشكال فيما ذكره في الحقائق حيث قال - معترضاً على العلامة المجلسي فيما عرفت من كلامه في زاد المعاد -: أننا لم نقف له (لدفعه إلى الفقيه) على دليل، وغاية ما يستفاد من الأخبار نيابته بالنسبة إلى الترافع إليه، والأخذ بحكمه وفتاواه، وأما دفع الأموال إليه فلم أقف له على دليل لا عموماً ولا خصوصاً، وقياسه على النواب الذين ينوبونهم... لا دليل عليه^(١).

قلت: دليله ما عرفت من شمول عموم أدلة الولاية من قبله ﷺ لمثله كما سيأتي إن شاء الله، مضافاً إلى أن جواز صرفه بنفسه يحتاج إلى دليل، وإلا فاصالة الاشتغال كافية في المنع.

ولعل هذا هو مراد صاحب الرياض حيث قال أن الأول (مباشرة الفقيه) أوفق بالأصول^(٢).

كما يظهر لك أن الجمع بين أدلة الولاية (أعني ولاية الفقيه عن الإمام ﷺ) وأدلة توليته التصرف في مال الغائب كما ذكره في المستند^(٣) أيضاً لا وجه له لما عرفت من الفرق الكثير بين الولايتين فإن الأول ولاية عنه والثاني ولاية عليه.

* * *

بقي هنا أمور:

الأول: أنه على ما ذكرنا يمكن أن يقال لو قامت الحكومة الإسلامية المطلقة

(١) الحقائق الناضرة: ج ١٢ ص ٤٧٠.

(٢) رياض المسائل: ج ١ ص ٣٠١.

(٣) مستند الشيعة: ج ٢ ص ٨٧.

السلطة كان الفقيه المتصدي لها أولى من غيره بحصة الإمام عليه السلام، لأن المفروض أن مصرف هذه الأموال في الواقع هو إقامة هذا الأمر، وكذلك إذا كان الفقيه كافلاً للحوزات العلمية كان أولى به من غيره، وكذا إذا كان كافلاً لغير ذلك مما يهتم به الإمام عليه السلام من نشر الإسلام وعلومه في اقطار الأرض عامة، وبلاد المسلمين خاصة. وبالجمله كل فقيه مبسوط اليد أولى من غيره بمقدار بسط يده، بل قد يجب الدفع إليه إذا احتاج إليه احتياجاً مبرماً مع كونه مبسوط اليد فتدبر جيداً.

ومما ذكرنا يظهر الحال في الأوقاف العامة، وإن الفقيه هو المتصرف فيها عند فقد المتولي الخاص، بل له نصب المتولي للأوقاف التي لا متولي لها، أو جعل الناظر للمتولي إذا احتمل خيانتة، لأن أدلة الولاية تشملها، وليست ملك الأوقاف أولى من الأخماس والزكوات التي عرفت حالها.

الثاني: أنه قد عرفت عند نقل كلام شيخنا كاشف الغطاء رحمته الله في الفردوس الأعلى حكمه بوجوب دفع سهم الإمام عليه السلام إلى الأعلم، وأنه كما يجب تقليد الأعلم يجب دفع الخمس إليه، وكم فرق بينه وبين من قال بجواز صرفه في المصارف الشرعية ولو من دون الدفع إلى المجتهد.

وعلى كل حال فالظاهر أن دليله هو الأخذ بالقدر المتيقن، ولكنه كما ترى لعدم جواز الأخذ به بعد عموم أدلة الولاية وإطلاقاتها، ولو في مثل هذه الأمور، كما سيأتي وقياسه على مسألة التقليد قياس مع الفارق جداً، لقيام الدليل على وجوب تقليد الأعلم ولو عند العلم التفصيلي أو الاجمالي بالاختلاف بينه وبين غيره في موارد الابتلاء، لبناء العقلاء على ذلك قطعاً وهو المدار الأصلي في مسألة التقليد، وقد امضاها الشرع بعدم رده، بل بالتصريح باعتباره بناء على دلالة مقبولة عمر ابن حنظلة عليه في قوله «الحكم ما حكم به اعدلها وافقهما...»^(١) (وفيه كلام في

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ٩ من أبواب صفات القاضي ح ١.

محلّه) والافتخار ليست كذلك قطعاً ومجرد كون الأعلّم أبصر من غيره، غير كافٍ، مع أنه لو كان أبصر بحكمه فليس أبصر بموضوعه كما لا يخفى.

الثالث: قد يرى بعض الفقهاء على مقلديهم بإيصال الافتخار إليهم، فهل هذا مجرد استدعاء منهم، أو يوجب لهم تكليفاً إلهياً في ذلك؟ الظاهر عدم الدليل على ذلك، لأن هذا ليس على سبيل الفتوى، فإن الفتوى إنما تشتمل على حكم كلي لا شخصي جزئي كما هو ظاهر، وأما نفوذه من باب حكم الحاكم أيضاً محل تأمل، لأن حكم الحاكم إنما يتعلق بمصالح الأمة، وكون ذلك دائماً مصلحة الأمة أول الكلام حتى في اعتقاده، ولازم ذلك أنه لو حكم أحد الفقهاء بدفع جميع الافتخار إليه وجب، وهو كما ترى.

نعم لو كان الفقيه مبسوط اليد كان الأولى بل اللازم في بعض الفروض الدفع إليه لاسيما إذا طلبه كما عرفت، وكذلك لو علم المقلد بأن غير مقلده يصرفه فيما لا يوافق فتواه كما أو كيفاً يشكل الدفع إليه، لعدم براءة ذمة المقلد (بالكسر)، طبقاً لفتوى مرجعه، اللهم إلا أن يقال تبرأ ذمة المقلد بمجرد الدفع إلى أحد حكام الشرع لأنه الولي من قبل الإمام عليه السلام ولا يهمه فيما يصرفه هذا الولي، والاحتياط هنا كسائر المقامات سبيل النجاة، كما أن الأحوط للمجتهد الذي يدفع إليه الخمس أن يصرفه في ما هو المتيقن المعلوم من مصارفه إذا كان المعطي غير مقلد له، والله العالم.

* * *

المقام الثالث من صلاحيات الفقيه:

«إقامة الحدود الشرعية»

المعروف بين الأصحاب جواز إقامة الحدود في حال غيبة الإمام عليه السلام للفقهاء العارفين العدول، مع الأمن من ضرر سلطان الوقت، بل يجب على الناس مساعدتهم عليه، بل قد ادّعى في الجواهر عدم وجدانه الخلاف فيه إلا ما يحكى عن ظاهر ابني زهرة وإدريس، ولكن قال: لم نتحققه بل لعل المتحقق خلافه. وقد حكى عن سائر بن عبدالعزيز قولاً ثالثاً بالتفصيل، وهو جواز الإقامة ما لم يكن قتلاً أو جرحاً، وهذه النسبة أيضاً غير ثابتة، ولذلك كله تعجب صاحب الجواهر رحمته من قول المحقق في الشرائع قيل يجوز للفقهاء العارفين إلى آخر ما ذكره، لأن نسبته إلى «قيل» بعد هذه الشهرة العظيمة مما لا ينبغي صدوره منه. وأعلم أن هذا الحكم عنوانه كثير منهم في آخر أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبعضهم في أبواب الحدود. وقال في المسالك: هذا القول مذهب الشيخين وجماعة من الأصحاب (انتهى) ^(١).

وعلى كل حال يمكن الاستدلال عليه بأمر:

(١) مسالك الأفهام: ج ١ كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الأول: أن علة تشريع الحدود معلومة بحكم العقل، وتناسب الحكم والموضوع وتصريح بعض الروايات الواردة في علة تشريعها، فحد الزنا للمنع عن تداخل المياه، وحد شرب الخمر للكف عنها، وحد السرقة لحفظ الأموال إلى غير ذلك. ومن الواضح أن هذه العلل باقية في عصر غيبة الإمام عليه السلام بل تعطيل هذه الحدود يوجب مفاسد عظيمة، وقد يكون سبباً لاختلال نظام المجتمع الإسلامي، فلا معنى لتعطيلها بعد بقاء علتها، وليست مما يدور مدار ظهوره (عجل الله فرجه) بل الأمر فيها أوضح من الزكوات والأخماس التي قد عرفت عدم جواز تعطيلها بعد بقاء مصارفها.

وهذا أمر ظاهر لمن عرف فلسفة الحدود ومغزاها ولا لبس عليه. الثاني: ما ذكره في مباني تكملة المنهاج تبعاً للجواهر من أن أدلة الحدود كتاباً وستة، مطلقة غير مقيدة بزمان دون زمان، كآيتي «المجلد» و«القطع»، وظاهرها وجوب إقامتها في كل زمان، ثم قال: فإن قلنا بجواز تصديه من كل أحد لزم الفوضى واختلال النظام، وعدم استقرار حجر على حجر، فلا بد من تصدي بعض لها، والقدر المتيقن منه هو الفقيه الجامع للشرائط انتهى^(١) وهو جيد. الثالث: عمومات أدلة الولاية كما سيأتي الكلام فيها مفصلاً إن شاء الله من مقبولة عمر بن حنظلة أو التوقيع المبارك، أو غيرهما، فإن شمولها لمثل هذه الأمور مما لا ينبغي الكلام فيه.

الرابع: ما رواه حفص بن غياث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن يقيم الحدود؟ السلطان أو القاضي؟ فقال إقامة الحدود إلى من إليه الحكم^(٢).

(١) مباني تكملة المنهاج: ج ١ ص ٢٢٤.

(٢) الوسائل: ج ١٨ ب ٢٨ من أبواب مقدمات الحدود ح ١.

وسند الرواية وإن كان قابلاً للكلام ولكونها مجبورة بعمل الأصحاب، وبما عرفت من سائر الأدلة، ودلالاتها ظاهرة بعد كون من إليه الحكم هو الفقيه الجامع للشرائط قطعاً.

الخامس: إن اجراء الحدود يلزم القضاء في كثير من موارد، لأنها قد تكون من حقوق الناس كحدّ القذف والسرقة، وما يكون من حقوق الله كحدّ الزنا وشبهه قد يحتاج إلى إثباته عند القاضي، ومن البعيد جداً أن يطالب من القاضي إثبات الحق دون اجرائه، لأن الأول مقدّمة للثاني، ولا فائدة في المقدّمة بدون ذيلها.

ويؤيده أيضاً ما ذكره المفيد رحمته الله وهو في حكم رواية مرسلّة، قال في المقتنعة: فأما إقامة الحدود فهو إلى سلطان الإسلام المنسوب من قبل الله وهم أئمة الهدى من آل محمد عليهم السلام ومن نصبوه لذلك من الأمراء والحكام (الحديث) ^(١).

ولكن مع ذلك كلّ قد يعارض ما ذكر بما رواه مرسلّاً في دعائم الإسلام عن الصادق عليه السلام قال: لا يصلح الحكم ولا الحدود ولا الجمعة إلا بإمام ^(٢) بناءً على أن المراد بالإمام، فيه، هو الإمام المعصوم عليه السلام.

ويرد عليه تارة بضعف سنده بالارسال (وأما روايته عن الاشعثيات فهو غير ثابت، مضافاً إلى أن الاشكال فيه أكثر، لعدم ثبوت اعتبار نفس الكتاب) وأخرى بضعف دلالته لأن المراد من الإمام، فيه، يمكن أن يكون معنىً عاماً يشمل الفقيه، كما يشهد له ذكره بصورة النكرة، ويؤيده ذكر الحكم أي القضاء فيه، بل وصلاة الجمعة مع العلم بأن القضاء والحكم لا ينحصر في الإمام المعصوم عليه السلام بل وصلاة الجمعة أيضاً، سلّمنا لكن أدلة الولاية تدلّ على قيام الفقيه مقام

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ٢٨ من أبواب مقدّمات الحدود ح ٢.

(٢) نفس المصدر: ح ٣.

الإمام المعصوم عليه السلام في أمثال ذلك والله العالم.

* * *

بقي هنا أمور:

١ - هل هذا الحكم على سبيل الوجوب أو الجواز، قال المحقق النراقي في العوائد: «الظاهر من القائلين بثبوت الولاية لهم الأول (أي الوجوب) حيث استدلوا بإطلاق الأوامر، وبإفضاء ترك اجراء الحدود إلى المفسد، وصرحوا بوجوب مساعدة الناس لهم، وهو كذلك لظاهر الاجماع المركب، وقول أمير المؤمنين عليه السلام في رواية ميثم، الطويلة التي رواها المشايخ الثلاثة الواردة في حد الزنا: «من عطل حداً من حدودي فقد عاندني»^(١).

أقول: مقتضى الأدلة الخمسة السابقة كلها الوجوب، ولا بد في أخذ هذه الخصوصيات من الرجوع إليها، أمّا علّة التشريع فواضح، وأمّا إطلاق الأوامر في باب الحدود فهو أوضح، وأمّا مقتضى أدلة الولاية وإن لم يكن الوجوب بل الجواز ولكن من المعلوم أن الولي المنصوب عموماً أو خصوصاً لو لم يقيم بوظائفه وما يقتضيه الغبطة والمصلحة فيمن ولي عليهم فقد خان أميره، وخانهم أيضاً، وهذا غير جائز.

وأما إذا قلنا بأن اجراء الحدود من لوازم القضاء كثيراً فإذا قلنا بوجوب القضاء عيناً أو كفاية، فكذلك حكم اجراء الحدود، لأنه من تمام القضاء، وكذا رواية حفص ابن غياث، وبالجمله لا ينبغي الشك في المسألة، بل الظاهر أن من عبّر بالجواز أراد الجواز بالمعنى الأعم، وإلا فإن هذا الحكم من الأحكام التي يدور أمرها بين الحرمة والوجوب، ولا يقبل الجواز بمعنى الإباحة كما لا يخفى.

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ١ من أبواب مقدمات الحدود ح ٦.

٢ - هل يجب مساعدة الناس لهم في ذلك؟ الظاهر المصرح به في كلماتهم نعم، والعمدة فيه أن المخاطب في هذه الأوامر، مثل (أمر فاجلدوا واقطعوا) هو الجميع، إلا أن الفقيه بمقتضى الأدلة السابقة مأمور بها بلا واسطة، وسائر الناس بواسطة الفقيه وإن شئت قلت: أنها ترجع إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو وظيفة جميع الناس، كل بحسب قدرته وإمكانه وصلاحيته.

٣ - هل التعزيرات أيضاً داخلية فيما ذكر أم لا؟

ظاهر كلماتهم هو خصوص الحدود، لذكر هذا العنوان فيها، إلا أن الانصاف عموم الحكم للأولوية أولاً، ولعموم كثير من الأدلة السابقة ثانياً، ولأن الحد في كثير من المقامات معناه عام يشمل التعزير أيضاً ثالثاً.

٤ - ذكر المحقق التراقي في عوائده في مقام تأييد أصل الحكم، ما دلّ على أن ما أخطأت القضاة، من دم أو قطع، في بيت مال المسلمين^(١).

ولكن الأنصاف أنه اجنبي عن موضوع البحث لعدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة، ولعله ناظر إلى من كان منصوباً من قبل الإمام عليه السلام بالخصوص، وبالجملته ظاهره كونه بصدد بيان حكم غير ما نحن بصده، فلا يمكن الركون إليه في إثبات المقصود.

* * *

(١) راجع الوسائل: ج ١٨ ب ١٠ من أبواب صفات القاضي ح ١.

المقام الرابع من صلاحيات الفقيه:

«اقامة فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»

لا شك أن وجوبها في الجملة من ضرويات الدين، ورد التصريح به في الكتاب والسنة المتواترة، وقد ذكر الأصحاب أن له مراتب ثلاث: «بالقلب» و«باللسان» و«باليد» وقد صرح بعضهم بأن وجوب إنكار الأول مطلق غير مشروط بشيء، ومعناه أن وجوب الآخرين مشروط بالشروط الأربعة التي ذكروها، وهو العلم بالمنكر والمعروف، واحتمال التأثير، وكون الفاعل مصرّاً على الاستمرار، والأمن من الضرر.

وكل ذلك موكول إلى محله، إنما الكلام في أن الإنكار باليد أيضاً له مراتب:

١ - العمل بالمعروف وترك المنكر بحيث يكون سبباً لدعوة غيره إلى ذلك.

٢ - الضرب من دون جرح.

٣ - الضرب مع الجرح إذا لم يكون الضرر مقصوداً، مثل الدفاع والصد التي قد

يتولد منها الضرر.

٤ - الضرب مع الجرح وإن كان الضرر مقصوداً.

٥ - الإنكار باليد ولو بالقتل.

إذا عرفت ذلك فأعلم أن الكلام فيها «تارة» يكون في أصل وجوب هذه

المراتب، و«أخرى» في ترتبها، ووجوب الاقتصار على الأيسر فالأيسر. و«ثالثة» على اشتراط إذن الإمام عليه السلام في المراتب الأربعة الأخيرة، دون المرتبة الأولى أي العمل بأحكام الله، فإنه فرض على الجميع مطلقاً من دون حاجة إلى الاستيذان، ولنعم ما قال صاحب الجواهر (رضوان الله عليه) في هذا المقام حيث قال: «من أعظم أفراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأعلها واتقنها وأشدّها تأثيراً خصوصاً بالنسبة إلى رؤساء الدين أن يلبس رداء المعروف واجبه ومندوبه، وينزع رداء المنكر محرمه ومكروهه، ويستكمل نفسه بالأخلاق الكريمة، وينزهها عن الأخلاق الذميمة، فإن ذلك منه سبب تام لفعل الناس المعروف ونزعهم المنكر خصوصاً إذا أكمل ذلك بالمواعظ الحسنة المرغبة والمرهبة، فإن لكلّ مقام مقالاً ولكلّ داء دواء، وطب النفوس والعقول أشد من طب الابدان بمراتب كثيرة، وحينئذ يكون قد جاء بأعلى أفراد الأمر بالمعروف نسأل الله التوفيق لهذه المراتب (انتهى)»^(١).

و«رابعة» في أن نائب الغيبة يقوم مقام الإمام عليه السلام في جواز الاستيذان منه في المراتب الأربع.

وقبل التكلّم في هذه المقامات لابدّ من ذكر روايات الباب، ليعلم أحكام الجزئيات منها، فنقول ومنه سبحانه نستمد التوفيق والهداية:

- ١ - منها ما رواه جابر عن الباقر عليه السلام (في حديث) قال: فانكروا بقلوبكم والفظوا بالسنتكم، وصكوا بها جباههم ولا تخافوا في الله لومة لائم... الحديث^(٢).
- ٢ - ومنها ما رواه الرضي: وقد قال عليه السلام في كلام له يجري هذا المجرى: فمنهم المنكر

(١) جواهر الكلام: ج ٢١ ص ٣٨٢.

(٢) الوسائل: ج ١١ ب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف ح ١.

للمنكر بقلبه ولسانه ويده فذلك المستكمل لخصال الخير، ومنهم المنكر بلسانه وقلبه، التارك بيده، فذلك متمسك بخصلتين من خصال الخير ومضيع خصلة... الحديث^(١).

٣ - ومنها ما رواه الطبري مرسلاً في تاريخه عن عبدالرحمن ابن أبي ليلى عن علي عليه السلام قال: «أني سمعت علياً عليه السلام يقول يوم لقينا أهل الشام: أيها المؤمنون أنه من رأى عدواناً يعمل به ومنكراً يدعى إليه فأنكره بقلبه، فقد سلم وبرىء، ومن أنكره بلسانه فقد أجر، وهو أفضل من صاحبه، ومن أنكره بالسيف لتكون كلمة الله العليا وكلمة الظالمين السفلى فذلك الذي أصاب سبيل الهدى وقام على الطريق ونور في قلبه اليقين^(٢)».

٤ - ومنها ما عن أبي حنيفة عن علي عليه السلام يقول: «أن أول ما تغلبون عليه من الجهاد، الجهاد بأيديكم، ثم بألستكم، ثم بقلوبكم، فمن لم يعرف بقلبه معروفاً ولم ينكر منكراً قلب، فجعل أعلاه أسفله وأسفله أعلاه^(٣)».

٥ - ومنها ما عن تفسير الإمام الحسن العسكري عليه السلام فقد صرح في ذيله بهذه المراتب الثلاث^(٤).

٦ - ومنها ما دلّ على قسمين منها «اليد» و«اللسان» الذي يعلم منهما الثالث أيضاً وهو ما رواه يحيى الطويل عن الصادق عليه السلام قال: «ما جعل الله بسط اللسان وكف اليد ولكن جعلها يبسطان معاً ويكفان معاً^(٥)».

(١) الوسائل: ج ١١ ب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف ح ٩.

(٢) الوسائل: ج ١١ ب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف ح ٨.

(٣) نهج البلاغة: الحكمة ٣٧٥.

(٤) راجع الوسائل: ج ١١ ب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف ح ١٢.

(٥) الوسائل: ج ١١ ب ٣ من أبواب الأمر بالمعروف ح ٢.

وضعف اسنادها بالإرسال والجهالة غير مضر بعد تضافرها وعمل الأصحاب بها، بل يمكن الاستدلال على مضمونها في الجملة بدليل العقل. توضيح ذلك: أن الأصحاب (رضوان الله عليهم) اختلفوا في كون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبين بحكم العقل مضافاً إلى حكم الشرع، فعن الشيخ والعلامة والشهيد وغيرهم استقلال العقل بوجوبها، ولكن عن المحقق الثاني وفخر المحققين بل نسب إلى جمهور المتكلمين والفقهاء عدم استقلاله به، وأنها يجبان بحكم الشرع فقط.

قال العلامة في القواعد على ما حكاه عنه في الإيضاح: لا خلاف في وجوبها إنما الخلاف في مقامين:

أحدهما: أنها واجبان على الكفاية أو على الأعيان؟

والثاني: أنها واجبان عقلاً أو سمعاً؟

والأول في المقامين أقوى، وقال ولده في شرح كلام والده رحمهما ذهب السيد المرتضى وأبو الصلاح وابن إدريس إلى وجوبها سمعاً وإلا لم يرتفع معروف ولم يقع منكر، أو يكون الله مخلاً بالواجب، واللازم بقسميه باطل فالملزوم مثله^(١). ومراده من هذا الاستدلال هو أنه لو وجبا بالعقل فوجبا على الله تعالى أيضاً لاتحاد الملاك.

وفيه: منع ظاهر لأن وجوب شيء عقلاً على العباد لا يستلزم وجوبه على الله، كما أن حفظ النفس واجب علينا ولا يجب عليه تعالى، بل يعمل في ذلك بما تقتضيه مشيئته البالغة وحكمته العالية، كيف ونحن في بودقة الامتحان، وقد جعلنا الله مختارين حتى نستكمل بالبلوى.

(١) إيضاح القواعد: ج ١ ص ٣٩٧.

وقال في اللمعة: «وهما واجبان عقلاً في أصح القولين، ونقلًا اجماعاً». وقال في المختلف بعد نفي الخلاف عن وجوبهما: إنما الخلاف في مقامين الأول هل هما واجبان عقلاً أو سمعاً؟ فقال السيّد المرتضى وأبو الصلاح والأكثر بالثاني، قوّاه الشيخ في كتاب الاقتصاد، ثم عدل إلى اختيار الأول، والأقرب ما اختاره الشيخ (أي وجوبهما عقلاً) ^(١).

ولكنّ الانصاف أن وجوبهما في الجملة بحكم العقل ممّا لا سبيل لنا إلى إنكاره، وقد ارشدنا الإمام الباقر عليه السلام إلى دليله العقلي، بقوله عليه السلام فيما روى عنه: «أن الأمر بالمعروف سبيل الانبياء ومنهاج الصلحاء، فريضة عظيمة بها تقام الفرائض، وتأمين المذاهب، وتحل المكاسب، وترد المظالم، وتعمّر الأرض، وينتصف من الأعداء ويستقيم الأمر» ^(٢).

وقد أشار إليه قبل ذلك مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في بعض كلماته مشيراً إلى هذه الفريضة «إذا أديت وأقيمت استقامت الفرائض كلّها هيّنها وصعبها» إلى آخر الحديث.

وإن شئت قلت: تركهما يؤدي إلى فساد المجتمع كلّ وشيوع الفحشاء والمنكر، فيجبان من باب المقدّمة للواجب، هذا ولكن القدر المتيقن منه هو وجوب الإنكار والأمر باللسان واليد، أمّا بالقلب، فلا يمكن إثباته بدليل العقل، اللهمّ إلّا أن يقال: لو لم ينكر بقلبه أثر ذلك في عمله بيده ولسانه، فوجوبه أيضاً من باب المقدّمة. فتأمّل. هذا وقد يقال: إن المراد من الإنكار بالقلب ما يظهر آثاره في الوجه، ووجوبه حينئذٍ ظاهر.

(١) مختلف الشيعة: ج ١ ص ١٥٨.

(٢) الوسائل: ج ١١ ب ٦ من أبواب الأمر بالمعروف ح ١.

هذا ولكن الأمر سهل بعد كون الكلام في الإنكار أو الأمر باليد، والظاهر أن وجوبها بدليل العقل ثابت في جميع مراتبه حتى القتل في الجملة، فلو لم يرتدع الفاعل للمنكر وكان وجوده منشأ لفساد عظيم في المجتمع جاز قتله بحكم العقل، ودخل في عنوان المفسد في الأرض في الجملة.

ومن هنا يظهر الحال في «المقام الأول» وإن وجوب هذه المراتب بأجمعها من الإنكار بالقلب إلى آخر مراتب الإنكار باليد واجب بإطلاق ما عرفت من الروايات الشارحة لمراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل بإطلاق ما دلّ على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً.

إن قلت: ما الفائدة في ترك المنكر بالاجبار، وكذا فعل المعروف كذلك؟ ووجود الاجبار في بعض المراتب المذكورة مما لا يكاد ينكر؟ أو ليس المقصود من تشريع الشرائع تكميل النفوس ودعوتها إلى فعل المعروف وترك المنكر اختياراً، وقيام الناس بالقسط والعدل؟ وأي فائدة في الجميل الاضطراري؟

قلت: العمل بهذه الوظيفة وإن أدى إلى الاجبار في كثير من الموارد بالنسبة إلى بعض الناس، لكنّه لطف بالنسبة إلى غيرهم ممن يعيش في ذلك المجتمع، فإن نشر آثار الفساد وإشاعة الفحشاء مما يوجب ترغيب النفوس نحوه بلا ريب، بل قد يكون لطفاً أيضاً في حقّ فاعله في الاحداث المستقبلية (إذا لم يكن النهي بقتله) وإن هو إلا كاجراء الحدود والتعزيرات التي لا يمكن انكار تأثيرها في تربية النفوس.

إن قلت: فوجوب هذه المراتب ثابت في أي أمر؟ فهل يجوز قتل من لا يرتدع من شرب الخمر والقمار مثلاً، كما لعله ظاهر إطلاق كلماتهم.

قلت: كلا، بل اللازم مراعاة الأهم في البين وإطلاقات الآيات والروايات منصرفة إليه كإطلاق كلماتهم، فلا يجوز الضرب والجرح أو الكسر والقتل في كل مورد من موارد ترك المعروف وفعل المنكر بل لا بدّ من ملاحظة الأهم والمهم.

وإن شئت قلت: يقع التعارض بين أدلة وجوبها وأدلة حرمة إيذاء المؤمن وجرحه وقتله، بل هو من قبيل التراحم، ومن المعلوم أن مقتضى القاعدة في المتراحمين الأخذ بالأهم.

ومن هنا يظهر الحال في المقام الثاني، وأنه يجب الأيسر، فما دامت المواعظ الحسنة مؤثرة لا يجوز الإنكار بالكلمات الخشنة، وما فيه هتك وتحقير وإيذاء، وما دامت هذه مؤثرة فلا تصل إلى مرحلة الضرب، وقد يكون الضرب أهون من بعض الكلمات الخشنة، وهكذا الحال في الاقدام على الجرح أو الكسر أو القتل، ويتفاوت جميع ذلك بحسب الاشخاص والمقامات.

والدليل عليه (وإن كان بعض كلماتهم مطلقة وظاهرة في عدم الترتب) ما عرفت من التراحم بين أدلة وجوبها وأدلة حرمة الإيذاء واللازم الأخذ بالاهم، وكذا بالايسر ثم الأيسر.

مضافاً إلى ما يظهر من الآية الشريفة في قتال طائفتين من المؤمنين فقد قال سبحانه ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله﴾^(١).

فقد ذكر فيها الاصلاح أولاً ثم القتال إذا لم ينفع الاصلاح.

وكذا ما يظهر من بعض الروايات السابقة الظاهرة في الترتب.

والعجب من بعض أعظم العصريين ذكر في بعض كلماته أن الترتيب غير المذكور في روايات الباب، وما أفيد من أن النسبة بينها وبين أدلة حرمة الإيذاء عموم من وجه، منظور فيه، فإن انحاء الأمر والنهي ذكر فيها بالواو الظاهرة في عدم الترتيب، وليس من قبيل العموم، وأما الاستشهاد بالآية الشريفة فيشكل

(١) سورة الحجرات: ٩.

لأنه راجع إلى المقاتلة بخلاف المقام^(١).

وفيه مواقع للنظر، أما أولاً: فلأن المقام ليس من قبيل التعارض، بل من قبيل التزامم كما عرفت، لأن الملاك محرز من الجانبين، فاللازم الأخذ بأقوى الملاكين وأهم المصلحتين لا الرجوع إلى قواعد باب التعارض كما هو ظاهر.

وثانياً: العطف بالواو لا يدل على التساوي لاسيما بعد وجود القرينة ومناسبة الحكم والموضوع وهي هنا موجودة مع قطع النظر عن أدلة حرمة الايذاء، فإذا كان هناك رجل يشرب الخمر ويرتدع بأدنى كلمة، فأى فقيه يجوز ضربه أو جرحه أو قتله أخذاً باطلاق أدلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

وثالثاً: دلالة الآية مما لا ينبغي أن ينكر فإنه لا فرق بين المقاتلة والقتل لأن القتل، في المقام أعم من أن يكون من طريق المقاتلة أو غيرها. ومما ذكرنا يظهر أنه لا يجوز الضرب أو الجرح أو القتل في جميع موارد المنكر أو ترك المعروف بل لا بد من ملاحظة الأهم والمهم في كل مورد.

أمّا المقام الثالث ففيه خلاف بينهم.

فالمحكي عن نهاية الشيخ أن الأمر بالمعروف، باليد، بمعنى حمل الناس عليه أمّا القتل وضرب من الجراحات فهو لا يجوز إلا بإذن سلطان الوقت المنسوب للرئاسة العامة (أي الإمام عليه السلام) فالمراد باليد في الاخبار هو الجري العملي على المعروف لينتأسى به الناس.

وقد يقال أن الضرب جائز، ولكن الجرح أو القتل لا يجوز إلا بإذن الإمام عليه السلام كما عن الفخر والشهيد والمحقق الثاني والمقداد. بل في المسالك أنه الأشهر بين الأصحاب.

(١) جامع المدارك للمحقق الخوانساري: ج ٥ ص ٤٠٩.

وهنا قول ثالث وهو أن إذن الإمام شرط فيما كان الضرر مقصوداً، أمّا إذا كان شبه الدفاع أو الصد الذي قد يحصل منها ضرر غير مقصود فلا، ويظهر ذلك من المرتضى فيما رواه في المختلف عنه^(١).

وقول رابع، وهو التفصيل بين الجرح والقتل وإن الأول جائز (بغير إذن الإمام) دون الثاني، حكاه في الجواهر عن الشهيد الثاني^(٢).

وقد يظهر من بعض الكلمات قول خامس، وهو عدم حاجة القتل أيضاً على إذنه عليه السلام وأنه إذا وجب على الإمام عليه السلام وجب على غيره بحكم التأسي^(٣).

هذا ولكن الانصاف عدم تجويز شيء من الضرب والجرح والكسر والقتل إلا بإذن الإمام عليه السلام لما في جواز ذلك على آحاد الناس من المفساد العظيمة التي قد توجب الاخلال بالنظام والاضطراب، لاسيما إذا كان فيهم جهال لا يفقهون على شيء ولا يعلمون مواقع الأمور ومقاديرها - والجاهل أمّا مفرط أو مفرط - فاعطاء هذه الأمور بأيديهم يكون ضررها أكثر من نفعها، و«كان ما يفسده أكثر مما يصلحه» (كما ورد في الحديث) بل قد يكون تدخل افراد الناس في ذلك سبباً لأعمال البغضاء والشحناء من هذا الطريق، والتطرق إلى المقاصد السيئة تحت عنوان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما لا يخفى على من له خبرة بهذه الأمور، فلا بدّ في جميع ذلك من الاستيذان من «ولي الأمر» وهو كما اشتهر في الألسن أن اليد التي يقطعها الحاكم لا دم له!

والتمسك باطلاقات الباب كالتمسك بإطلاق آية «حدّ الزنا والسارق» ممنوع بقريضة المقام.

(١) المختلف: ص ١٥٩.

(٢) الجواهر: ج ٢١ ص ٢٨٤.

(٣) نفس المصدر: ص ٢٨٥.

وإن شئت قلت : هناك أمور تتوقف على إذن الحاكم في جميع المجتمعات البشرية فإذا أذن الشارع المقدس في شيء منها انصرف إليه، وما نحن فيه من هذا القبيل، فلا إطلاق في الآيات والروايات بعد وجود هذه القرينة الواضحة الظاهرة. وإن هو إلا نظير تنفيذ الحدود والتعزيرات، فقد عرفت أنه لا ينبغي الشك في كونها من وظيفة الحاكم الشرعي، بل اجرائها من مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما لا يخفى على اللبيب.

وقد ظهر من جميع ذلك أن الأظهر بحسب القرائن العقلية والنقلية عدم جواز شيء من هذه المراتب الأخيرة بغير إذن الإمام عليه السلام أو نائبه.

نعم، الانكار بالقلب، سواء كان بمعنى تنفذه في قلبه من المنكر ويكون ذلك لنفسه، أو كان المراد ظهوره في صفحات وجهه بحيث ينتفع به غيره من دون تكلم، فقد يكون لسان الحال أبلغ من لسان المقال، فهذا غير متوقف على شيء، وكذا القول باللسان في جميع مراتبه، فأدلتها مطلقة لا وجه لتخصيصها بشيء، وكذا العلم باليد بمعنى كونه «أسوة» لفعل المعروف، والانتفاء عن المنكر، إنما الكلام في سائر مراتب اليد.

وأما «المقام الرابع» من مقامات ولاية الفقيه أعني كفاية إذن نائب الغيبة وقيامه مقام الإمام المعصوم عليه السلام فقد صرح بعضهم بذلك، قال العلامة في المختلف حاكياً عن سلاّر بن عبدالعزيز: «أما القتل والجرح في الانكار فإلى السلطان ومن يأمره، فإن تعذر الأمر لمانع فقد فوضوا عليه السلام إلى الفقهاء إقامة الحدود والأحكام بين الناس، بعد أن لا يتعدوا «واجباً» ولا يتجاوزوا «احداً»، وأمر عامة الشيعة بمعاونة الفقهاء على ذلك ما استقاموا على الطريقة.

ثم قال العلامة رحمته الله: «والأقرب عندي جواز ذلك للفقهاء، ثم استدلل بأن تعطيل

الحدود يقضي إلى نشر الفساد وارتكاب المحارم، وبما رواه عمر بن حنظلة وغير ذلك من الأحاديث الشاملة لإقامه الحدود وغيرها^(١).

والظاهر أنهم ينظرون إلى إقامه الحدود كأحد مصاديق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو كذلك، وقال الفقيه الماهر صاحب الجواهر رحمته الله: «في جواز ذلك (أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا أدى إلى (جرح أو قتل) لنائب الغيبة مع فرض حصول شرائطه أجمع، التي منها عدم الضرر والفتنة والفساد، لعموم ولايته عنهم قوة، خصوصاً مع القول بجواز إقامة الحدود له، وإن كان ذلك فرض نادر بل معدوم في مثل هذا الزمان»^(٢).

أقول: الحق ما ذكره هؤلاء الأعلام، لما سيأتي إن شاء الله من الأدلة العامة الدالة على ولايته في أمثال ذلك، مضافاً إلى ما عرفت من الأدلة الدالة على جواز اجراء الحدود له، الشاملة لما نحن بصدد، بطريق أولى (وقد مرّ الكلام فيه آنفاً في المقام الثالث).

وليعلم أن المراد بالجواز في جميع هذه المقامات هو الجواز بالمعنى الأعمّ الشامل للوجوب، بل مصداقه هنا هو الوجوب، لوجوب الوظيفتين كما لا يخفى.

* * *

(١) مختلف الشيعة: ج ١ ص ١٥٩.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢١ ص ٣٨٥ - وما أفاده من أنه فرض نادر في زمانه عجيب، يدل على غلبة أهل الأهواء في عصره بحيث لم يمكن إقامة الحدود فيه أصلاً وليس كذلك في عصرنا بحمد الله تعالى.

المقام الخامس من صلاحيات الفقيه: «الإشراف على الحكومة»

وهذا هو الأهم في هذه الأبحاث، وإِنما تكلمنا في المقامات السابقة ليعلم أن ولاية الفقيه لا تنحصر في الإشراف على الحكومة، وإن كانت هي أبرز مصاديقها في عصرنا هذا.

ولنتكلم أولاً في ضرورة الحكومة للناس، وأنه لا بدّ لهم من أمير وحاكم، ثمّ لتتكلم عن ما يدل على اولوية الفقيه في الإسلام بهذا المقام، ثمّ نعقبه بشرائطها ثمّ حدودها، فهذه أمور أربعة لا بدّ من البحث فيها.

ضرورة الحكومة للناس

أمّا الأوّل : فيمكن إثباته من طرق :

أحدها : لا ريب في أن الحياه الإنسانية حياه تقوم على المجتمع، فلو تجردت الحياه من هذه الخصيصة انحدر الإنسان إلى أقصى مراتب الجاهلية الجهلاء والبهيمية والشقاء، لأن جميع المنافع والآثار المطلوبة الحاصلة في المجتمع البشري من الحضارات والتقدّم نحو الكمال، والأخلاق والآداب والعلوم المختلفة، إنّما تكون ببركة حياته الاجتماعية، والتعاون والتعاقد، في مختلف الحقول، واجتماع القوى

والطاقات، وتعاطي الأفكار بعضها ببعض، كما هو ظاهر، فالإنسان إذا عاش في غير المجتمع كان كأحد الحيوانات، وإنما اعطاه الله الميل والتجاذب نحو هذا اللون من الحياة كي يحصل على هذه المنافع العظيمة، والكمال اللائق بحاله في جانبيه المعنوي والمادي، وقد أكد الشارع المقدس الإسلامي على الاحتفاظ بهذا النوع من الحياة، وجعله كأصل ثابت، وكحجر أساسي في جميع أحكامه وقوانينه، كما لا يخفى على من سبر أحكام الإسلام بالدقة والتأمل.

ثم من الواضح أن حياة الإنسان في المجتمع، على رغم شق البركات والمنافع الضرورية، لا تخلو عن منافسات واختلافات ومنازعات، لا لغلبة الشهوات على الناس فحسب، بل لما يقع هناك من الخطأ في تشخيص الحقوق وحدودها، فلا بدّ لهم من قوانين تبين لهم ما يستحق كلّ واحد منهم، وما هو طريق التخلّص من التزام وردّ التعدي والتجاوز، وغير ذلك، وهذه القوانين بنفسها لا أثر لها في نفي هذه الأمور، حتّى يكون هناك من ينفذها ويجريها، ولا يتحقق ذلك إلا بقيام الحكومة ولو بشكل بسيط.

ولذا اتفق المتكلمون من أصحابنا وغيرهم، على أن الإمامة واجبة بين المسلمين إلا ما قد يحكى عن أبي بكر الأصم من العامة أنها غير واجبة، إذا تناصفت الأمة ولم تنظام، وهو شاذ جداً^(١).

وكذا اتفق العقلاء من جميع الأمم على ضرورة الحكومة للمجتمعات البشرية عدا ما يلوح من الشيوعيين من عدم لزومها بعد تحقّق التكامل لآبناء البشر، وبعد طرد النظام الطبقي فإن الحكومة إنما شرّعت لحفظ مصالح الطبقة الحاكمة، فإذا انتفى هذا النظام انتفت الحكومة.

(١) حكاة ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة: ج ٢ ص ٣٠٨.

ولكنّ هذه كلّها مجرّد أوهام لا اهمية لها عندما نلمس الحقائق الموجودة في المجتمع البشري، أمّا بلوغ الإنسان إلى مستوى عال من الأخلاق والتقوى الذي ينبغي أي اختلاف بين ابناء المجتمع فهو أمر بعيد المنال لا ينبغي الاتكال عليه في هذه الظروف التي نعيشها وفي المستقبل على ما نعهده.

ولو سلمنا تحقّق ذلك فهذا لا يغني عن الحكومة، لأنها ليست لرفع الاختلافات فحسب، بل هناك أمور كثيرة تتعلّق بحياة المجتمع ليست في طاقة فرد أو أفراد خاصّه، كبناء الطرق، واسجالات الأرزاق ودفع الآفات والقيام بشؤون الصحة والتعليم والتربية، وتنظيم البرامج الاقتصادية التي لا تستغني عنها الأمة إطلاقاً، أو تقع في حرج شديد وعسر عسير، فما ذكر من بلوغ الأمة إلى حد التنافس، أو بلوغها إلى حدّ حذف الطبقة الظالمة، على فرض تحقّقها، إنّما يوجب استغناء الأمة عن النظام القضائي وما يتعلّق به فقط، وأمّا ما تنصّد له الآن وزارة «الصحة» و «التعليم» و «الثقافة» و «الاقتصاد»، وغير ذلك ممّا هو كثير فضرورتها قائمة ما بقي الإنسان في المجتمع، فحذف الحكومة من حياة الإنسان وهم في وهم، وخيال في خيال!

وإن شئت ان تستدل عليه في صبغة إسلامية، فراجع آراء المتكلمين عند ذكر وجوب بعث الرسل وإنزال الكتب، أو وجوب نصب الإمام بعد ارتحال الرسول ﷺ من دار الدنيا، فإنه ينادي بأعلى صوته على ضرورة الحكومة في كلّ عصر وزمان، مثل ما ذكره العلامة الطوسي في شرح تجريد الاعتقاد، حيث قال في بحث لزوم البعثة :

«منها: أن النوع الإنساني خلق لا كغيره من الحيوانات، فإنه مدني بالطبع، يحتاج إلى أمور كثيرة في معاشه، لا يتم نظامه إلّا بها، وهو عاجز عن فعل الأكثر

منها إلا بمشاركة ومعاونة، والتقلب موجود في الطبائع البشرية، بحيث يحصل التنافر المضاد لحكمة الاجتماع، فلا بد من جامع يقهرهم على الاجتماع وهو السنّة والشرع ولا بدّ للسنّة من شارع يسنها ويقرر ضوابطها... بحيث يتم النظام ويستقر حفظ النوع الإنساني على كماله الممكن، ومنها أن مراتب الأخلاق وتفاوتها معلوم يفتقر فيه إلى مكمل لتعليم الأخلاق والسياسات بحيث تنتظم أمور الإنسان بحسب بلده ومنزله».

وقال في بحث لزوم نصب الإمام عليه السلام بعده عليه السلام :

«واستدلّ المصنّف على وجوب نصب الإمام على الله تعالى بأن الإمام لطف واللفظ واجب، أمّا الصغرى فمعلومة للعقلاء، إذ العلم الضروري حاصل، بأن العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهامش ويصدهم عن المعاصي ويعدّهم ويحثهم على فعل الطاعات ويبعثهم على التناصف والتعادل، كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد» (انتهى محل الحاجة).

ثانيها: أن أحكام الإسلام لا تنحصر بالعبادات، بل فيها أحكام كثيرة ترتبط بالشؤون السياسية، والاجتماعية، وغيرها، كأحكام الجهاد والحدود والقضاء والزكاة والخمس والأنفال وغيرها ممّا لا يمكن تعطيلها في أى عصر وزمان، سواء عصر غيبة الإمام عليه السلام أو حضوره، فهل يمكن تعطيل القضاء بين الناس، مع كثرة الخلافات والتنازع بينهم؟ أو هل يمكن تعطيل الحدود والقصاص وشبهها الموجب لتجري أهل الفتنة والفساد في الأرض؟ أو هل يمكن ترك الدفاع عن ثغور الإسلام عند هجوم الأعداء عليها من الخارج أو من أهل النفاق من الداخل؟!

ثمّ هل يمكن إعطاء كلّ من هذه الأمور حقّها بغير تأسيس الحكومة القوية القادرة على تنفيذ الأحكام الخاصّة بهذه المسائل؟ ومن أنكر هذه إنّما

ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان.

فلذا نرى الرسول الأعظم ﷺ عندما هاجر إلى المدينة وثبتت قدماه في أرضها أقدم على تأسيس الحكومة الإسلامية قبل كل شيء، بتجنيد الجنود، وتعيين بيت المال، وجمع الزكوات، وإرسال الرسل، ونصب القضاة وبعث العيون، وغير ذلك، ولولاها لما ثبتت للإسلام قائمة، فإنه لم يكن الإسلام مجرد تبليغ الأحكام وتعليمها، وأي أثر للتعليم المجرد عما يوجب إنفاذ الأحكام واجرائها، اللهم إلا أثراً ضعيفاً، بل السر في انتشار الإسلام في أكثر بقاع المعمورة من الأرض في مدة قليلة قد لا تبلغ قرناً واحداً، هو اعتماده على تأسيس الحكومة وإيجاد حكم يخضع لأوامره، كما لا يخفى على الخبير.

ثالثها: الروايات الكثيرة الدالة على ضرورتها للأمة الإسلامية منها ما يلي:

١ - ما رود في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه لما سمع كلام الخوارج «لا حكم إلا لله» قال: «كلمة حق يراد بها الباطل، ولكن هؤلاء يقولون «لا أمرة إلا لله» وأنه لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل في أمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع بها الفبيء، ويقا تل بها العدو، وتؤمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي»^(١).

وحاصله أن الحكم له معنيان: أحدهما: الحكم بمعنى تشريع القانون الإلهي فهو منحصر بمشيئة الله وأرادته، والثاني بمعنى اجراء هذا القانون، وهذا لا يكون إلا بواسطة إنسان إن كان برّاً فهو، وإلا خلفه فاجر، ولكن الخوارج قد لبسوا على أنفسهم وعلى الناس، بالخلط بين المعنيين، ثم أشار عليه السلام إلى فوائد سبعة لتأسيس الحكومة لا تتيسر بدونها.

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٤٠.

وفي بعض الروايات المروية من طرق العامة أنه لما قال عليه السلام: لا يصلح الناس إلا بأمر برّ أو فاجر، قالوا: يا أمير المؤمنين! هذا البر، فكيف بالفاجر؟ قال أن الفاجر يؤمن الله به السبل، ويجاهد به العدو، ويجبي به الفبيء، ويقام به الحدود ويحج به البيت، ويعبد الله فيه المسلم آمناً^(١).

وهذا دليل أيضاً على أن حكومة الظالمين وإن كانت على خلاف ما أمر الله به ولكنها أحياناً تحصل بها بعض المنافع المرتقبة من الحكومة العادلة، كالموارد المذكورة في الرواية، وهذا أمر ظاهر في بعض الحكومات الموجودة في شتى أنحاء العالم.

٢ - الرواية المعروفة لفضل بن شاذان رواها في «علل الشرائع» وفيها بيان علل كثيرة لأصول وفروع الدين ومنها بيان علل جعل أولى الأمر، وقد ذكر عليه السلام له عللاً ثلاثة:

«أولها»: لزوم اجراء الحدود، وأنه لولا ذلك لظهر الفساد في الأمة، ولا يكون ذلك إلا بنصب ولاية الأمر.

و«ثانيها» ما نصّه: «انا لا نجد فرقة من الفرق، ولا ملة من الملل بقوا وعاشوا إلا بضمّ رئيس».

وذكر في «الثالث» حكمة حفظ أحكام الشرع عن الاندراش، والمنع عن تغيير السنه وزيادة أهل البدع^(٢).

ويظهر من «الوسائل» من أبواب مختلفة، أنه رواها عن الرضا عليه السلام، ولكن ليس في البحار إلا روايته عن الفضل بن شاذان من دون انتهائه إلى الإمام عليه السلام، ولكن من

(١) كنز العمال: ج ٥ ص ٧٥.

(٢) رواها المجلسي رحمته الله في البحار: ج ٦ ص ٦٠.

البعيد جداً نقل، مثل هذه الرواية، من غير المعصوم عليه السلام، فراجع ^(١).
 هذا مضافاً إلى ما حكاه في عيون أخبار الرضا عليه السلام فإنه بعد نقل تمام الحديث قال: «سأله علي بن محمد بن قتيبة الراوي عن الفضل أن هذه العلل عن استنباط منه واستخراج؟ قال: ما كنت لأعلم مراد الله عز وجل من ذات نفسي، بل سمعتها من مولاي أبي الحسن الرضا عليه السلام شيئاً بعد شيء فجمعتها» ^(٢).
 والعلل المذكورة لا تختص بالإمام المعصوم عليه السلام، بل يقوم بها الفقيه أيضاً ما عدا الأخير على وجه.

٣ - ما رواه النعماني في تفسيره عن علي عليه السلام بعد ذكر آيات من كتاب الله «وفي هذا أوضح دليل على أنه لا بد للأمة من إمام يقوم بأمرهم، فيأمرهم وينهاهم ويقيم فيهم الحدود، ويجاهد العدو، ويقسم الغنائم، ويفرض الفرائض، ويعرفهم أبواب ما فيه صلاحهم، ويحذرهم ما فيه مضارهم، إذ كان الأمر والنهي أحد أسباب بقاء الخلق، وإلا سقطت الرغبة والرغبة ولم يرتدع، ولفسد التدبير، وكان ذلك سبباً لهلاك العباد» ^(٣).

٤ - ما رواه في البحار أيضاً عن الصادق عليه السلام قال: لا يستغني أهل كل بلد عن ثلاثة، يفزع إليه في أمر دنياهم وآخرتهم، فإن عدموا ذلك كانوا همجاً: فقيه عالم ورع وأمير خير مطاع، وطبيب بصير ثقة ^(٤).
 إلى غير ذلك مما هو ظاهر أو صريح في عدم استغناء نوع الإنسان عن الحكومة، يجدها المنتبِع في تضاعيف كتب الرواية.

* * *

(١) راجع البحار: ج ٦ ص ٥٨ وراجع الوسائل: ج ٧ ص ٤ و ١٧٣.

(٢) عيون أخبار الرضا: ج ٢ ص ١٢١.

(٣) بحار الأنوار: ج ٩٠ ص ٥٤١.

(٤) بحار الأنوار: ج ٧٥ ص ٢٣٥.

أولوية الفقيه من غيره

أما المقام الثاني: أعني كون الفقيه الجامع للشرائط أولى بذلك من غيره فقد يستدل له تارة بما يشبهه، دليلاً عقلياً وأخرى بروايات كثيرة وردت في أبواب مختلفة.

أما الأول فهو ما يستفاد من كلمات بعض الأساتذة الأعلام رحمهم الله وحاصله بتقرير منّا أنه لا شك - كما عرفت في المقام الأول - في أنه لا يمكن إهمال أمر المجتمع الإسلامي من حيث الحكمة، وأنه لا بدّ لهم من ولي وأمير يدير أمورهم ويأخذ حقّ الضعيف من القوي، ويدافع عنهم عند هجوم الأعداء، ويتنصف لهم ومنهم، ويجري الحدود، ويسوس جميع ما يحتاجون إليه في أمر دينهم ودنياهم.

كما أنه لا ينبغي الشكّ في أن النبي صلى الله عليه وآله كان بنفسه يتولى هذه الأمور، ومن بعده كان هذا للأئمة الهادين عليهم السلام، وأما بعد غيبة ولي الله المنتظر عليه السلام فأما أن يكون المرجع في هذه الأمور خصوص الفقيه الجامع، أو يصحّ لكلّ أحد القيام بها، والقدر المتيقن من الجواز هو الأول، لعدم قيام دليل على الثاني، والأصل عدم ولاية أحد على أحد، خرجنا من هذا الأصل في الفقيه لأن جواز ولايته ثابت على كلّ حال، وإنما الكلام في جواز غيره.

وإن شئت قلت: الحكومة الإسلامية حكومة إلهية لا تنفك سياستها عن ديانتها وتديرها عن تشريعها الإلهي، فالقائم بهذا الأمر لا بدّ أن يكون عارفاً بأحكامه معرفة تامة، كما لا بدّ أن يكون عارفاً بالأمور السياسية وتدير المدن، وكيف يسوغ لغير الفقيه الذي لا يعرف أحكام الشرع حقّ معرفتها التصدي لهذه الحكومة الإلهية. وبعبارة ثالثة الحكومات على قسمين: الحكومات الناشئة عن عقيدة ومدرسة فكرة والحكومات الناشئة عن الاهواء والتزعات القومية، والقسم الأول «إلهية» والقسم الثاني «الحادية»، والإلهية كالحكومة الإسلامية، والحادية كالماركسية،

وفي كلّ من هذين القسمين لا يكون الرئيس إلّا من هو عارف بتلك العقيدة معرفة تامة، ويعرف ذاك المذهب على حدّ الاجتهاد فيه كما لا يخفى على من علم حال غير المسلمين أيضاً في هذه الحكومات.

وبالجملة: الحكومة الإلهية الإسلامية لا يمكن انفكاكها عن رئيس عالم بالأسس التي تتبنّاها المدرسة الإسلامية، لأقول أنه يعمل فيهم بما يشاء بل عليه الرجوع إلى أهل الخبرة والاستناد إليهم، والاستشارة في كلّ ما يحتاج إلى الرجوع إليهم، وسيأتي شرح هذا المعنى بالتفصيل إن شاء الله.

* * *

روايات الولاية :

وأما الروايات التي استدلت بها على هذا المعنى فهي كثيرة، بعضها لا يزيد عن حدّ الإشعار، بل لعلّه لا اشعار في بعضها، وإنّا جمعها بعضهم حرصاً على تكثير الأدلّة، مع أن تكثيرها بما لا دلالة فيها أحياناً يوجب الوهن فيما يدل، وزيل بالاعتماد بالنسبة إلى غيره، فالأولى والاجدر في جميع المباحث صرف النظر عن زيادة الأدلّة إذا كان هناك بعض الأدلة الضعيفة، والاكتفاء بما يصلح للدلالة، أو يحتمل دلالتها على المطلوب على الأقل، فنقول ومنه سبحانه نستمد التوفيق والهداية: ما قيل أو يمكن القول بدلالاتها على المقصود روايات:

١ - مقبولة عمر بن حنظلة

وهي اشتهرها في كلماتهم، رواها في الوسائل في كتاب القضاء أبواب صفات القاضي -.

قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين

أوميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك؟ قال: من تحاكم إليه في حقّ أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت... قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنني قد جعلته عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا ردّه، والراد علينا الراد على الله وهو على حدّ الشرك بالله^(١).

والكلام فيها تارة من حيث السند وأخرى من حيث الدلالة.

أمّا الأوّل فالمعروف أن الأصحاب تلقوه بالقبول، حتّى سميت في كلماتهم بالمقبولة، وإلاّ يشكل الاعتماد عليها بحسب حال الرواة، والعمدة في الاشكال في سندها نفس عمر بن حنظلة لعدم ورود توثيق له في كتب الرجال.

نعم في السند «صفوان بن يحيى» وهو من أصحاب الاجماع، ولكن ذكرنا في محلّه إن ما هو المشهور من أن وجود بعض أصحاب الاجماع في سند الحديث يغنيها عن ملاحظة حال من بعده، ممّا لا دليل عليه، بل لعل معنى أصحاب الاجماع كون الأصحاب مجمعين على قبول روايات أنفسهم وتوثيقهم.

هذا مضافاً إلى نقل روايتين في ترجمة الرجل تدلان على توثيقه، احدهما ما ورد في باب أوقات الصلاة عن يزيد بن خليفة، قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن عمر بن حنظلة اتانا عنك بوقت. فقال أبو عبد الله عليه السلام: إذا لا يكذب علينا^(٢).

وفي رواية أخرى عن عمر بن حنظلة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: القنوت يوم الجمعة. فقال: أنت رسولي إليهم في هذا، إذا صليت في جماعة ففي الركعة الأولى وإذا

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨ ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ١.

(٢) الفروع من الكافي: ج ٣ باب وقت الظهر والعصر ح ١.

صليتم وحداناً في الركعة الثانية^(١).

وذكر المحقق المامقاني في تنقيح المقال بعد ذكر هاتين الروايتين يظهر منهما توثيقه. أقول: الاستناد إليهما في توثيق الرجل مشكل جداً: أمّا الأول فلاشتأله على «يزيد بن خليفة» وهو مجهول، والراوي في الثاني هو نفس عمر بن حنظلة والاستناد إليه في إثبات وثاقته دور باطل، فالأولى في تصحيح سند الحديث ما مرّ من كونه مستنداً للأصحاب ومقبولاً عندهم. ومن المجدير بالذكر أن الشهيد الثاني وثقه في درايته على ما حكاه عنه المجلسي في روضة المتقين^(٢).

أمّا دلالتها فهل هي بصدد نصب الحاكم بمعنى الوالي أو القاضي، أو بصدد بيان المرجع للتقليد في الأحكام الشرعية، أو صدرها في شيء وذيلها في شيء آخر، كلّ ذلك محتمل.

وغاية ما قيل أو يمكن أن يقال في دلالتها على الحكم بالمعنى الأول أمور:

- ١- أن لفظ الحكم، ظاهر في الحكومة بمعنى الولاية لا القضاء.
- ٢- أن الرجوع إلى السلطان أو إلى القضاة (كما ورد في الحديث) يشمل المنازعات التي تحتاج إلى القضاء وما لا تحتاج إلى ذلك، كالتنازع لأجل عدم أداء الحقّ من الدين أو الميراث أو غيرهما بعد ثبوت الحقّ، فإن مرجعها السلاطين والأمراء.
- ٣- قوله من تحاكم إليهم في حقّ أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت... أيضاً ظاهر في خصوص الولاية.

(١) وسائل الشيعة: ج ٤ ب ٥ من أبواب القنون ح ٥.

(٢) روضة المتقين: ج ٦ ص ٢٧.

٤- الآية التي استشهد بها وهي قوله تعالى ﴿ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً﴾^(١).

٥- قوله ﷺ «فليرضوا به حكماً» يكون تعييناً للحاكم مطلقاً، لأن الرجوع إلى القضاة لا يعتبر فيه الرضا، فهذا دليل على عدم ارادة خصوص القضاة.

٦- عدوله ﷺ عن قوله «جعلته قاضياً» إلى قوله «جعلته عليكم حاكماً».

٧- لا يبعد أن يكون عنوان القضاء أيضاً أعم من قضاء القاضي وحكم الحاكم.

٨- التعبير بـ«على» في قوله «جعلته عليكم حاكماً» مع أن المناسب للقاضي أن يقول جعلته قاضياً بينكم، ومن جميع ذلك يعلم أن الأظهر أن قوله «فإني قد جعلته عليكم حاكماً» هو جعل الفقيه حاكماً في القضاء والولاية العامة.

٩- بعدما ثبت ضرورة الحكومة في جميع الاعصار وعدم جواز تعطيلها، ودلت المقبولة على حرمة الانقياد للطواغيت والرجوع إليهم، يظهر منها قهراً أن المتعين للولاية هو الواجد للصفات التي ذكرها الإمام في المقبولة.

١٠- القضاء من شؤون الولاية، فإذا ثبت اشتراطه بالولي الفقيه فيثبت في غيره.

١١- استناد بعض الفقهاء إليه في مبحث ولاية الفقيه مؤيد للمطلوب، هذا صاحب الجواهر ﷺ الشريف استند إليه في الأبواب المختلفة فراجع.

١٢- التعبير فيها بالسلطان الظاهر في الولاية.

وهذه الوجوه ذكرناها مبسطة وإن كان يمكن ادغام بعضها في بعض، كي تؤدي البحث حقّه، ومع ذلك بعضها ظاهر البطلان، وبعضها غير خال من الاشكال.

(١) سورة النساء: ٦٠.

أما الأول : فلا ينبغي الشك لمن راجع موارد استعمال كلمة «الحكم والتحكم» في القرآن المجيد والأخبار والآثار، إن الأظهر فيها هو القضاء (نعم في استعمالات اللغة الفارسية الدارجة ظاهرة في الحكومة، ولعل منشأ الاشتباه لدى البعض هو هذا) كآيات الكثيرة الدالة على أن الله يحكم يوم القيامة بين الناس، وما دلّ على مؤاخذه الكفار على ما يحكمون ﴿مالكم كيف تحكمون﴾ الواردة في الآيات المتعددة، وما دلّ على حكم داود وحكم النبي ﷺ في اختلاف الناس، وما ورد في أبواب القضاء وأحكام القضاة وما أكثرها، ولذا ذكر الراغب في مفرداته عند ذكر معناه الأصلي «أن الحكم بالشيء أن تقضي بأنه كذا أو ليس بكذا» وهذا أمر ظاهر لمن راجع اطلاقات لفظ الحكم في الكتاب والسنة، ولا أقل من عدم ظهوره في غير هذا المعنى.

وأما الثاني : فلأن الظاهر من المنازعة : هي المنازعة التي تحتاج إلى القضاء بلا ريب.

وأما الثالث والرابع : فلأن الظاهر من الآية الشريفة أن المروي عن أكثر المفسرين كما في مجمع البيان أنها نزلت في خصومة كانت بين يهودي ومنافق، فقال اليهودي أرضى بمحمد ﷺ وقال المنافق بل كعب بن أشرف ! لعلمه بأنه يقبل الرشوة، فالطاغوت بمعنى القاضي الجائر هنا.

وأما الخامس : فلأنه إشارة إلى قاضي التحكيم، وهو الذي يختاره الرجلان لأن يحكم بينهما وهو غير القاضي المنصوب، وإلا فقله فليرضوا به حكماً لا يناسب الحكومة بمعنى الولاية، لعدم اعتبار الرضا فيها كما هو ظاهر.

ويظهر الجواب من السادس بما مرّ في الأول، فإن الحاكم هو القاضي، وأعجب من الجميع السابع وهو أن يكون القضاء عاماً يشمل الولاية مع أن المتبادر منه غيره.

وأما الثامن: فلأن العلو كما يكون في الوالي يكون في القاضي، لنفوذ حكمه، فيناسب استعمال كلمة «على».

وأما التاسع: من أعجب هذه الوجوه، لأنه استدللّ بدليل خارجي لا يرتبط بالرواية وظهورها في المطلوب، كما لا يخفى.

وأما العاشر: فلأن كون القضاء من شؤون الولاية ليس دليلاً على اعتبار جميع ما يعتبر فيه في الولاية، فلذا كانت القضاة في جميع الاعصار من العلماء ظاهراً، حينما كانت الولاية من غيرهم أيضاً.

وأما الحادي عشر: فلأن استناد بعضهم إليه لا يكون دليلاً أصلاً، بعدما حكم كثير منهم بأن المقبولة ظاهرة في القضاء فقط.

فقد صرح المحقق الخونساري، وكذا المحقق الايرواني، بظهور المقبولة في القضاء (راجع جامع المدارك وتعليقه المكاسب) وغيرهما كما سيأتي.

وأما الثاني عشر: فسيأتي جوابه عند الكلام في المشهورة.

والانصاف أن قوله «بينهما منازعة في دين أو ميراث» وقوله «من تحاكم إليهم في حق أو باطل» وقوله «ما يحكم له فإنما يأخذه سحتاً» وكذا الاستدلال بالآية الشريفة (بما عرفت من شأن نزولها) وما ورد في ذيلها من اختلافهما في الحكم الذي هو كالصريح في الاختلاف في القضاء لا الولاية، فهذه قرائن خمسة قوية ظاهرة في أن المراد من الحكم فيها هو القضاء، وأظهر منها ما ورد في ذيل الرواية من استعمال المرجحات بين مأخذ الحكمين الذي بمعنى المستند للفتوى أو القضاء فإنه لا معنى لكون الحكم فيه بمعنى الولاية، فهذه شواهد قوية على كونها بصدد بيان منصب القضاء والفتوى لا غير.

وعلى كلّ حال، فإن صدر الرواية وذيلها يشيران إشارة قوية أنها بصدد بيان

تعيين القضاة العدول.

نعم يمكن أن يكون الذيل ناظراً إلى مرجع الفتوى أو القضاء في الشبهات الحكمية، فإن مراجعة القضاة لا يختص بالشبهات الموضوعية، لاسيما مع ما عرفت من أن المتعارف في تلك الأزمنة وحدة القاضي والمفتي في كثير من الأحيان، ولذا استدلل بها جمع كثير على قبول منصب القضاء للفقهاء، منهم المحقق النراقي في عوائده حيث قال: «فلهم ولاية القضاء والمرافعات، وعلى الرعية الترافع إليهم، وقبول أحكامهم»، ثم استدلل له بمقبولة عمر بن حنظلة^(١).

وقال سيدنا الأستاذ الحكيم رحمته الله في نهج الفقاهة:

أما الحكم في المقبولة فالظاهر منه من له وظيفة الحكم، أما بمعنى الحكم والقضاء بين الناس، فيختص لفصل الخصومة أو مطلقاً، فيشمل الفتوى كما يشير إليه العدول عن التعبير بالحكم إلى التعبير بالحاكم حيث قال عليه السلام: «فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً» مضافاً إلى ما يأتي مثله في المشهورة، وليس له ظهور بمعنى السلطان أو الأمير كي تكون له ولاية التصرف في الأمور العامة فضلاً عن أن يكون بمعنى من له الولاية المطلقة بالتصرف في النفوس والأموال^(٢).

فقد تحصل من ذلك كله عدم دلالة المقبولة على أزيد من حكم القضاء في الشبهات الموضوعية والحكمية جميعاً.

٢ - مشهورة أبي خديجة:

قال بعثني أبو عبدالله عليه السلام إلى أصحابنا فقال: «قل لهم، إياكم إذا وقعت بينكم

(١) العوائد: ص ١٩٥.

(٢) نهج الفقاهة: ص ٣٠٠.

خصومة أو تداري في شيء من الأخذ أو العطاء أن تحاكموا إلى أحدهم هؤلاء الفساق، اجعلوا بينكم رجلاً قد عرف حلالنا وحرامنا، فإني قد جعلته عليكم قاضياً، وإياكم أن يخاصم بعضكم بعضاً إلى السلطان الجائر^(١). والكلام فيه أيضاً من جهة السند والدلالة:

أمّا الأوّل فالعمدة في جواز العمل بها شهرتها واشتهار العمل بها بين الأصحاب، حتّى سميت مشهورة، وإلاّ فنفس الراوي (أبو خديجه) هو محل كلام، واسمه «سالم بن مكرم» فقد صرح النجاشي بأنه ثقة بينما ضعفه الشيخ رحمته الله في بعض كلماته فقال أنه ضعيف جدّال، وعنه في بعض كلماته أنه ثقة، وتوقف العلامة في الخلاصة في أمره لتعارض الأقوال فيه^(٢).

ولعلّ خلاف العلمين فيه ناشٍ عما ذكره في الرجال من أنه كان في بعض أيّامه منصرفاً عن الحقّ، تابعاً لأبي الخطاب الملحد المعروف، حتّى هداه الله ورجع عنه إلى الطريق السوي فراجع.

وحينئذٍ يشكل الاعتماد على أحاديثه بعد عدم معلومية كون نقل هذا الحديث في أيّ حالة من حالاته، وقوله «بعثني» وإن كان ظاهراً في حال سلامته ولكنّه شهادة منه في حقّ نفسه.

وأما من حيث الدلالة فظهورها في حكم القضاة العدول ممّا لا ينبغي الريب فيه، ومن الجدير بالذكر أنه ذكر عنوان القضاء مع قوله «عليكم» وهذا يؤيد ما مرّ منا في تفسير المقبولة وأن للقاضي أيضاً علواً، ولكن لا توجد هذه اللفظة في نسخة التهذيب وكذا في نسخة الكافي (راجع ج ٧ ص ٤١٢) وكذا في روضة المتقين (راجع ج ٦

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٦.

(٢) جامع الرواة، سالم بن مكرم.

ص ٦ كتاب القضاء) وكذا الجواهر (راجع ج ٤٠ ص ١) كما أنه ذكر مقابل الرجوع إلى القضاة العدول، الرجوع إلى السلطان الجائر، وهذا يدل على أن المراد من الرجوع إليه لارجاعه إلى القضاة أو لتصديهم لمنصب القضاء في بعض الأمور كما لا يخفى على من راجع تاريخ الخلفاء وغيرهم فقد كانوا يتصدون لبعض القضاة بأنفسهم أو باحضار القضاة والتشاور معهم.

والتعبير بالخصومة والتداري في صدرها، كالتعبير بالتحاكم أيضاً، شاهد ظاهر على كون الكلام في منصب القضاء، وأما قوله «اجعلوا» ليس بمعنى قاضي التحكيم لمنافاته لقوله فإني قد جعلته قاضياً، بل الظاهر منه جعله بمعنى البناء العملي على الرجوع إليه، واعلام الشيعة بأن يرجعوا إليه في خصوماتهم. دون الرجوع إلى غيره.

٣ - التوقيع المبارك المعروف

ما رواه الصدوق في كتاب إكمال الدين، عن محمد بن محمد بن عصام عن محمد بن يعقوب، عن إسحاق بن يعقوب، قال سألت «محمد بن عثمان العمري» أن يوصل لي كتاباً قد سألت فيه عن مسائل اشكلت عليّ، وورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام: «أما ما سألت عنه ارشدك الله وثبتك - إلى أن قال - وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله ^(١)» (والحديث طويل أخذنا مقدار الحاجة وإن شئت تمام الحديث فراجع بحار الأنوار ج ٥٣ ص ١٨٠).

والكلام فيه أمّا من حيث السند فقد وقع الكلام في «محمد بن محمد بن عصام»

(١) وسائل الشيعة: ج ١٨ ب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٩.

ولكنّه من مشايخ الصدوق، مضافاً إلى أن الحديث متضافر في هذه المرحلة من نقله، فقد رواه الشيخ في كتاب الغيبة عن جماعة عن جعفر بن محمد بن قولويه وأبي غالب الرازي وغيرهما، كلّهم عن محمد بن يعقوب (الكليني) وهذا التضافر لعلّه كاف في الاعتماد عليه مع نقله في الكتب المعتمدة.

وأما إسحق بن يعقوب فلم يرد في كتب الرجال ما يدلّ على حاله بل لعل عمدة روايته منحصرة بهذا التوقيع، لعدم نقل حديث آخر عنه في جامع الرواة، نعم قال الاسترآبادي صاحب الرجال الكبير فإنه قد يستفاد من هذا التوقيع علو رتبته (ولكن الناقل له هو نفسه) اللهم إلا أن يكتفي بنقل الكليني عنه وفيه ما لا يخفى. أمّا من حيث الدلالة ففيه احتمالات:

١ - الرجوع إليهم في الأحكام الكلية والاستفتاء منهم، وقوله «إلى رواية أحاديثنا» قد يكون قرينة عليه، فإن الرواية تكون مرجعاً في الفتوى غالباً.

٢ - الرجوع إليه عند القضاء في المنازعات.

٣ - الرجوع إليهم في تدبير أمور الأمة ونظامها والأحكام الولائية.

٤ - الرجوع إليهم في الجميع.

ولاريب أن الأقوى هو الأخير، بل قد يقال أن الرجوع إليهم في الأحكام الشرعية لم يكن يخفى على مثل إسحاق بن يعقوب، ولا يناسب التعبير بالحوادث أولاً، وكذا لا يناسب التعليل بكونهم حجة على الناس ثانياً، فإن حجّة نقل الأحكام المستفادة من الكتاب والسنة لا يحتاج إلى هذا المعنى بل هي ثابتة بلا حاجة إلى جعلهم حجة على الناس.

فالحوادث أمّا ناظرة إلى مسائل القضاء أو الولاية أو أعمّ منها.

هذا ولكن قد يقال أن متن أسئلة إسحاق بن يعقوب غير موجودة عندنا ولذا

يشكل الاعتماد على الأجوبة لابهامها بابهام السؤال.

أقول : محمد بن عثمان رحمته الله كان الثاني من الوكلاء الأربعة لمولانا صاحب العصر والزمان (عج) والظاهر أن السؤال على يده منه رحمته الله عن الحوادث الواقعة اشارة إلى ما أفاده شيخنا الأعظم من الحوادث التي يرجع فيها كل واحد إلى رئيسه، ولم يكن الوصول في ذاك الوقت إلى ناحيته رحمته الله ممكناً لغالب الناس، فكان من اللازم أن يكون هناك مرجع يرجعون فيه إليه، بدلاً عن الرجوع إلى ولاية الجور، وعدم وجود السؤال بأيدينا لا ينافي ذلك، بعد وضوح الجواب، بل عدم ذكر الأسئلة في كلام الراوي لعلّه اشارة إلى وضوحها من الجواب، وبمجرد وجود القدر المتيقن في الرواية لا يضرنا لما ذكرنا في محله من أنه غير ضائر بالاطلاق، ولو كان مضرًا لم يجز التمسك به في غالب الاطلاقات لوجود القدر المتيقن فيها غالباً.

ومال جمع من الأعاظم إلى اجمال الحديث، منهم سيدنا الأستاذ الحكيم، واحتمل الرجوع إلى الرواة لمعرفة حكم الحوادث أي الأحكام الكلية الشرعية كما ورد في حق غير واحد من أصحابهم رحمته الله أنهم إذا لم يقدرُوا الوصول إليه في كل وقت، فاللازم عليهم الرجوع إلى بعض أكابر الرواة (انتهى ملخصاً) ^(١) وصرّح في جامع المدارك أيضاً باجمال الحديث نظراً إلى أن «اللام» في «الحوادث» للعهد والمعهود هنا غير معلوم ^(٢).

واستظهر المحقق الايرواني في حواشيه على المكاسب كونها ناظرة إلى مجرد أحكام الشرعية لما فيها من التعليل بقوله رحمته الله فإنهم حجتى عليكم، فإن الظاهر من الحجّة كونه في الأمور التي تحتاج إلى التبليغ.

(١) نهج الفقاهة: ص ٣٠٠.

(٢) جامع المدارك: ج ٣ ص ١٠٠.

هذا ولكن الانصاف أن قبول الأحكام من العلماء إنما هو من باب رجوع الجاهل إلى العالم، لا يحتاج إلى النصب، ولا إلى التصريح بكونهم حجج المعصومين عليهم السلام على الخلق، لما عرفت سابقاً من أن جواز ذلك هو من باب الحكم وليس من المناصب الإلهية، فهذا التعليل دليل على أنه ناظر إلى القضاء والولاية.

واحتال العهد في الحوادث لا ينافي العموم، بعد توصيفها بالواقعة مضافاً إلى أنه لا خصوصية للحوادث، إذا جاز الرجوع في بعضها إليهم، جاز الرجوع في غيرها فتأمل.

والحاصل أن مقتضى إطلاقها شمولاً للقضاء والولاية، والتعبير بالحادثة والواقعة وكونهم حجة شواهد ظاهرة على ما ذكرنا، ولا يضرنا عدم وجود اسئلة إسحاق بن يعقوب بأيدينا.

ومنه يظهر الاشكال في ما أفاده المحقق النائيني رحمته الله في منية الطالب (بعد نقل الوجوه التي ذكرها شيخنا الأعظم رحمته الله في مكاسبه) حيث قال: فلعل المراد من الحوادث هي الحوادث المعهودة بين الإمام عليه السلام والسائل، وعلى فرض عمومها فالمتيقن منها هي الفروع المتجددة والأمور الراجعة إلى الافتاء لا الأعم^(١).

٤ - حديث «مجاري الأمور...»

روى في تحف العقول في باب المختار من كلمات الحسين بن علي عليه السلام أنه يروى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «اعتبروا أيها الناس بما وعظ الله به أوليائه إلى أن قال: وأنتم أعظم الناس مصيبة لما غلبتم عليه من منازل العلماء لو كنتم تشعرون ذلك، بأن مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله، الأمناء على حلاله

(١) تعليقات المحقق الأيرواني: ص ١٥٧.

وحرامه فأنتم المسلوبون تلك المنزلة، وما سلبتم ذلك إلا بتفرقكم عن الحق واختلافكم في السنّة بعد البيّنة الواضحة، ولو صبرتم على الأذى وتحملتُم المؤونة في ذات الله كانت أمور الله عليكم ترد وعنكم تصدر وإليكم ترجع ولكنكم مكنتم الظلمة من منزلتكم^(١).

والحديث ضعيف سنداً بالارسال كما هو ظاهر، وأمّا بحسب الدلالة قال بعضهم - كسيدنا الأستاذ الحكيم في نهج الفقاهة - باجماله.

وقال المحقّق النائيني رحمته الله في هذا الخبر وخبر «العلماء ورثة الأنبياء» ونحوها من الأخبار الواردة في علو شأن العالم، أن من المحتمل قريباً كون العلماء فيها هم الأئمة عليهم السلام^(٢).

وقال المحقّق الايرواني أن المراد بالأُمور إمّا الافتاء فيما اشتبه حكمه، أو القضاء فيما اشتبه موضوعه^(٣).

ولكن الانصاف - كما يظهر لمن نظر صدره وذيله - أن العلماء فيه هم العارفون بدين الله وحلاله وحرامه، كما أن المراد بالأُمور ما يشمل الولاية والحكومة، فإن الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام وإشارة إلى غلبة أهل الباطل على الولاية، ومنع أهل الحق عن محالها، ولو صبروا عادت الأمور إلى محالها، وتكون الحكومة بأيديهم، ولعمري أن ذيلها كالصريح في ذلك، وظني أن القائلين بأنها ظاهرة في خصوص الافتاء أو هو القضاء قصرُوا نظرهم إلى خصوص جملة «مجارى الأمور» وإلا لو نظرُوا سائر فقرات الحديث كانت واضحة عندهم فدالتها واضحة

(١) تحف العقول: ص ١٦٨.

(٢) منية الطالب: ج ١ ص ٣٢٥.

(٣) تعليقاته على المكاسب للشيخ الأنصاري: ص ١٥٦.

وإن كان سندها مرسل.

٥ - حديث «العلماء حكام الناس»

وفي غرر الحكم عن أمير المؤمنين عليه السلام «العلماء حكام الناس» وروى المجلسي رحمته الله في البحار عن الصادق عليه السلام «الملوك حكام الناس، والعلماء حكام على الملوك»^(١) وضعف سند الحديث بالارسال ظاهر كدلالتة، فإن المراد من الحكومة بقرينة ما روى عن الصادق عليه السلام في كلام المجلسي هو الحكومة على القلوب والأفئدة، لا الحكومة الظاهرية وإلا لم تناسب جعل حكومتهم على الحكام، بل لابد أن يكون على الناس وهذا ظاهر.

مضافاً إلى أن ظاهرها كونها إخبار عن وقوع هذا الأمر في الخارج لا الانشاء وجعل هذا المنصب لهم فتأمل.

٦ - حديث «الفقهاء أمناء الرسل»

في الكافي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا، قيل يا رسول الله! وما دخولهم في الدنيا؟ قال إتباع السلطان، فإذا فعلوا ذلك فأحذروهم على دينكم»!^(٢) وفي سند الحديث «التوفلي» و«السكوني» وفيهما كلام معروف، فالركون إليه لا يخلو من إشكال، وإن قبله جماعة، ومع غض النظر عن سنده لا دلالة له على المطلوب، أمّا أولاً: فلأن كونهم أمناء الرسل بنفسه غير كاف، لاحتمال كونهم امنائهم على الأحكام الشرعية والمعارف الدينية، بل ظاهره ذلك، وثانياً: ما ورد في ذيل الحديث ينادي بأعلى صوته أن المراد منه هو الامانة على الدين ومعارفه

(١) بحار الأنوار: ج ١ ص ١٨٣.

(٢) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٤٦.

وأحكامه، ولا يمكن التمسك بإطلاق الامناء مع قوله فاحذروهم على دينكم فالعلماء حافظون لتراثهم هذا وأمنائهم عليه.

٧ - حديث «الفقهاء حصون الإسلام»

وفي الكافي أيضاً بسنده عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام أن المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام كحصن المدينة ^(١) وفي طريقة علي بن حمزة وقد ضعفه أكثر علماء الرجال ونقل ابن محبوب عنه، وهو من أصحاب الاجماع، غير كاف في تصحيح الحديث، كما أشرنا إليه غير مرة.

واضعف من سنده، دلالتة، فإن مجرد كونهم حصوناً لا يدل على مسألة الولاية كما هو واضح، لإمكان كونه ناظراً إلى أنهم حافظون لأحكام الله وحلاله وحرامه، مثل ما ورد في حق جمع من أعظم أصحاب الأئمة كزرارة بن أعين ونظرائه وأنه لولا هؤلاء لاندurst أحكام النبوة.

نعم لا يبعد أن يكون فيه إشعار بذلك، ولكن كيف يمكن إثبات مسألة مهمّة كولاية الفقيه بمثل هذه الإشعارات.

٨ - حديث «العلماء ورثة الأنبياء»

روى في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن حماد بن عيسى عن القداح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: (في حديث يذكر فيه فضل العلماء) أن العلماء ورثة الأنبياء، أن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورثوا العلم، فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر ^(٢).

(١) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٣٨.

(٢) أصول الكافي: ج ١ ص ٣٤.

وفي معناه أحاديث أخر في الكافي والبحار وغيرهما.

وأما سند الحديث فهو قوي ورجال السند معروفون، والمراد من القداح عبدالله بن ميمون، وهو ثقة كما صرح به غير واحد.

وأما دلالة فقد قال في كتاب البيع: أن مقتضى كون الفقهاء ورثة الأنبياء - ومنهم رسول الله ﷺ وسائر المرسلين الذين لهم الولاية العامة على الخلق - انتقال كل ما كان لهم إليهم، إلا ما ثبت أنه غير ممكن الانتقال، ولا شبهة في أن الولاية قابلة للانتقال، كالسلطنة التي كانت عند أهل الجور موروثه خلفاً عن سلف^(١).

ولكن قال في نهج الفقهاء أن ما ورد في شأن العلماء - مع ضعف سند بعضه - قاصر عن الدلالة على ثبوت الولاية بالمعين المقصود فإن الأول (العلماء ورثة الأنبياء) صريح في إرث العلم^(٢).

وصرح المحقق الايرواني أيضاً بأن المراد منه وراثته العلم، كما يشهد به عنوان الموضوع، ومع الغض عنه ليست القضية مسوقة في مقام البيان، بل هي مهمة، والمتيقن ما ذكرنا، مضافاً إلى أن قوله «وإن الأنبياء» إلى آخره نصّ فيما ذكرنا ومبين لوراثته العلم^(٣).

أقول: فالمستدل بها يستدلّ بإطلاق الوراثة فتشمل الولاية العامة، والمنكر يدعى كونها نصّاً في وراثته العلم أولاً، وعدم كونها في مقام البيان حتى يؤخذ بإطلاقها ثانياً.

والانصاف ظهورها - لولا صراحتها - في وراثته العلم، لما ورد في ذيلها،

(١) كتاب البيع: ج ٢ ص ٤٨٢.

(٢) نهج الفقهاء: ص ٢٩٩.

(٣) تعليقه الايرواني على المكاسب: ص ١٥٦.

وحاصله أن ميراث الأنبياء هو العلم، والعلماء الآخذون بعلم الأنبياء وارثون لهم. فهو أخبار عن قضية خارجية تكوينية لا قضية انشائية تشريعية كما يظهر بمراجعة أمثاله، التي ورد في هذا المعنى، وليس المراد منه نفي وراثتهم للمال، كما يظهر من الحديث المجعول في أمر غصب فدك، بل المراد أن العمدة في ميراثهم هي العلم ولا منافاة بينه وبين توريثهم أموالاً يسيرة أحياناً، كما يظهر من سياق الحديث، وهو كونه في مقام بيان أمر خارجي تكويني لا تشريعي.

٩ - حديث «اللهم أرحم خلفائي»

روى الصدوق في الفقيه عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: اللهم أرحم خلفائي، قيل يا رسول الله! ومن خلفائك؟ قال الذين يأتون من بعدي يروون حديثي وسنتي.

وفي بعض طرق الحديث زاد: ثم يعلمونها^(١).

وبعض طرق الحديث مرسله وبعضها مسندة، وللحديث اسناد مختلفة مروية في كتب متعددة، وقد يقال أن كثرة اسانيدها توجب الاطمئنان بصدورها، ولا سيما أنها مروية من طرق الفريقين، وقد رواه في كنز العمال مع تفاوت يسير، قال رسول الله ﷺ رحمة الله على خلفائي، قيل ومن خلفائك يا رسول الله ﷺ؟ قال الذين يحيون سنتي ويعلمونها الناس^(٢).

هذا ولكن الكلام في مفاد الرواية، فقد يقال: أن إطلاق الخلافة فيها يشمل جميع مناصب النبي ﷺ وقد كان له منصب تبليغ آيات الله، والقضاء، والولاية فهذه الشؤون الثلاثة تكون للعلماء من بعده، بل قد يقال بظهورها في الأخير، فإن الخلافة

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ٨ من أبواب صفات القاضي ح ٥٠.

(٢) كنز العمال: ج ١ ص ٢٢٩.

أمر معهود من أوّل الإسلام ليس فيه إبهام، فلو لم تكن ظاهرة في الولاية والحكومة فلا أقل من أنها القدر المتيقن منها^(١).

ولكن انكر دلالة على غير نشر الأحكام وتبليغها غير واحد منهم، كالمحقق الأيرواني وغيره، والانصاف أن في دلالتها على المقصود، اشكال من جهتين: من جهة كون ظاهرها قضية خبرية تحكى عن الخارج، لا في مقام انشاء الخلافة لرواة الحديث.

ومن أجل أن قوله في ذيلها «ويعلمونها الناس» أو «ويعلمونها عباد الله» أو شبه ذلك، أوضح قرينة على أن المراد بالخلافة فيها هو تعليم الناس وهدايتهم إلى الله، وتبليغ أحكام الدين ومعارفه، وكون الخلافة أمراً معهوداً يدفعه وجوب قرينة صارفة ظاهرة في متن الرواية وهي مسألة التعليم.

وفيها اشكال ثالث من حيث عدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة، لأنه فرق واضح بين أن يقال هؤلاء خلفائي، أو يقال اللهم ارحم خلفائي، فإن الأوّل يمكن أن يكون في مقام البيان من جهة انحاء الخلافة دون الثاني، فإنه في مقام الدعاء لهم بعد الفراغ عن خلافتهم.

١٠ - حديث «السلطان ولي من لا ولي له»

وقد اشتهر في الألسن وتداول في بعض الكتب كما أشار إليه شيخنا الأعظم رحمته الله بل نسبت روايته عن النبي صلى الله عليه وآله إلى كتب العامة والخاصة «ان السلطان ولي من لا ولي له».

ولعل الأصل فيه من كتب العامة ما رواه البيهقي في سننه عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: لا تنكح المرأة بغير أمر وليها، فإن نكحت فنكاحها باطل، ثلاث مرّات، فإن

(١) كتاب البيع: ج ٢ ص ٤٦٨.

أصابها فلها مهر مثلها بما أصاب منها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له^(١). ويظهر من بعض الكتب أن الأصل فيه في كتب الخاصة ما رواه في المستدرك في الباب الثاني من أبواب العاقلة الحديث الثاني عن أمير المؤمنين عليه السلام الوارد في رجل من أهل الموصل قتل خطأ وقال في آخره ما حاصله: أنه إن لم يكن له في الموصل ولي فأنا وليه^(٢).

ومن الواضح أنه اجنبي عما نحن بصدده لعدم استفادة قاعدة كلية منه. هذا ولكن استدلل بالحديث صاحب الجواهر وغيره، قال في الجواهر في مبحث أولياء النكاح في نفي كلام المشهور: أنه ليس للحاكم ولاية في النكاح بالأصل، أن الأصل مقطوع بعموم ولاية الحاكم من نحو قوله عليه السلام السلطان ولي من لا ولي له^(٣). والحاصل أنه لا تزيد عن حديث مرسل أو ضعيف مروي من طرق العامة، اشتهر التمسك به في بعض الكتب، ولكن لم يثبت الاشتهار بنحو يوجب انجبار السند. وأمّا الكلام في دلالة فتارة يكون من جهة لفظ «السلطان» وفي بعض كلمات المحقق الايرواني استظهار كونه هو الإمام المعصوم عليه السلام من بعض كلمات شيخنا الأعظم في مكاسبه^(٤).

والانصاف: أنه عام في كلّ سلطان عادل ولا وجه لاستظهار خصوص المعصوم عليه السلام منه.

وأخرى من جهة احتمال كون ورودها في الميّت الذي لا ولي له كما احتمله في منية الطالب^(٥).

(١) سنن البيهقي: ج ٧ ص ١٠٥.

(٢) مستدرك الوسائل: ج ٣ ص ٢٨٧.

(٣) جواهر الكلام: ج ٢٢ ص ١٨٨.

(٤) حواشي الايرواني على المكاسب: ص ١٧.

(٥) منية الطالب: ج ١ ص ٣٢٧.

والانصاف أنه أيضاً لا دليل عليه.

وثالثة: من جهة أنها ناظرة إلى ثبوت الولاية للسلطان في كل ما يحتاج إلى ولي، والاستدلال به لما نحن فيه من ثبوت الولاية للفقيه في ذلك موقف على عموم النيابة، كما أشار إليه في منهاج الفقاهة^(١).

والاحسن أن يقال أنه لا دلالة للحديث في ثبوت الولاية إلا للغيب والقصر وأمثالهم فإنه ناظر إلى أشخاص يحتاجون إلى ولي لهم، لا إلى المجتمع الإسلامي والحكومة الإسلامية، فإن السلطان العادل ولي جميعهم (على القول بالولاية) لأنه ولي من لا ولي له، وإن شئت قلت: أنها ناظرة إلى إثبات الولاية في الأمور الخاصة مثل ما ذكر، لا الأمور العامة، التي لا فرق فيها بين الأفراد والاشخاص، فالاستدلال بها في غير هذه الموارد مشكل جداً، فإن ظاهرها تقسيم الناس إلى قسمين: من ثبت له ولي، ومن لا ولي له، ومن الواضح أن هذا التقسيم يكون في الأمور الجزئية الخاصة.

وهناك روايات أخرى مرسلّة أو غيرها وردت في فضل العلماء وشبهه، لا دلالة لها، اعرضنا عنها لوضوح عدم دلالتها.

والانصاف أن جماعة ممن لهم ولع بجمع الأدلة في المسألة وتكثيرها، خوفاً من مكابرة المخالفين، قد أفرطوا في المقام، وتشبثوا بكل ما فيه اشعار، بل وبعض ما ليس فيه اشعار أيضاً، وقد أوجب هذا الأمر الوهن في أصل المسألة، مع أنا في غنى من هذه التكاليف بعد وضوح بعض أدلة المسألة وكفايتها والحمد لله.

* * *

(١) منهاج الفقاهة: ص ٣٠٢.

حاصل ما يمكن الاعتماد عليه في إثبات ولاية الفقيه

وقد تلخص ممّا ذكرنا أن العمدّة في إثبات ولاية الفقهاء أيدهم الله جميعاً، في أمر الحكومة ونظم البلاد والعباد، هو الدليل العقلي الذي اوردناه في أوّل البحث مؤيداً بسيرة النبي ﷺ وبعض الأئمّة الهادين عليهم السلام.

وما ذكرناه في بحث لزوم البعثة، ولزوم نصب الإمام عليه السلام بعد النبي ﷺ في علم الكلام.

ومن بين الروايات العشر تؤيده رواية «الحوادث الواقعة» و«مجاري الأمور» لوضوح دلالتها وإن كان الكلام في اسنادهما، وأمّا غيرها من الروايات فقد عرفت عدم وضوح دلالتها، وهذا المقدار بحمد الله كاف في إثبات الولاية بالمعنى المذكور إن شاء الله، والله العالم بحقائق الأمور.

* * *

بقي هنا أمور مهمّة :

الأوّل : هل يكون تعيين الفقيه لمنصب الولاية بالنصب أو الانتخاب

ما هو مقتضى الأدلّة السابقة؟ وما هو مغزاها؟ أمّا الروايات العشر على القول بدلالاتها أو دلالة بعضها لا تدلّ إلا على نصب الفقيه بعنوان ولي الأمر من ناحية الإمام المعصوم عليه السلام أو النبي ﷺ، وهو يرجع بالمآل إلى نصبه من قبل الله تبارك وتعالى.

فقوله «إني جعلته حاكماً» الوارد في المقبولة، أو «إني جعلته قاضياً»، الوارد في المشهورة، قوله «أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» أو «أن مجاري الأمور بيد العلماء» يدلّ على ثبوت هذا المنصب لهم من غير حاجة إلى

انتخاب الناس، أو بيعتهم، أو شبه ذلك، فهذا أمر ثابت لهم ثبوتاً إلهياً كما هو ظاهر واضح، وليس فيها من أمر الانتخاب عين ولا أثر.

أمّا قوله «فليرضوا به حكماً» معناه وجوب الرضا بحكومتهم، وهو على خلاف القول بالانتخاب أدل، بل صريح فيه، لاسيما مع تعليله بقوله فإنني قد جعلته حاكماً، فالنصب الإلهي يفرض على الناس الرضا بحكومته.

وأمّا قوله «فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا» فهذا إنّما يرجع إلى قاضي التحكيم أو التوكيل في أمر خاص، ولا دخل له بالانتخاب في أمر عام، لأنه لا معنى لانتخاب كل إنسان من يراه صالحاً للحكومة العامة، حتى يكون كل منهم حاكماً عاماً ولو كان المنتخب (بالكسر) فرداً واحداً، وإلا تعددت الحكام بعدد الخلائق!

وأمّا الدليل العقلي المؤيد بسيرة النبي ﷺ والولي عليه السلام فلا يدل أيضاً إلا على النصب من ناحية الله سبحانه، أو النصب من جانب النبي ﷺ والإمام المعصوم عليه السلام. أضف إلى ذلك كله أنه لا يرى في روايات أصحابنا وتاريخهم من أمر الانتخاب بالنسبة إلى ولاية الفقهاء عين ولا أثر، ولو كان ذلك لبان، وكم تكلموا في الأبواب المختلفة عن ولاية الفقهاء إثباتاً ونفيّاً، ولم يتفوه بالانتخاب أحد من الأعاظم وغير ولو بشرط كلمة في ذلك، ولم يتكلم أحد منهم إلا بكون ذلك نصباً إلهياً بعنوان النيابة عنه عليه السلام، ولذا شاع في كلماتهم تسميته بنائب الغيبة، وتقسيمهم لنوابه عليه السلام إلى النواب الخاصة وهم أربعة أمجاد، والنواب العامة وهم غيرهم، ومن المعلوم أن النائب سواء كان عاماً أو خاصاً إنّما يعينه المنوب عنه لا آحاد الناس، وقد كان للأئمة المعصومين عليه السلام وكلاء منصوبون من قبلهم في كثير من الأزمنة من غير دخل للناس وكذا الحال في وكلائهم العامّين.

ومن العجب، اصرار بعض على كون فعلية الولاية للفقهاء عبر انتخاب الناس، مع أنه لم يرد في أثر صحيح، ولا في رواية ضعيفة، ولا في أي تاريخ من تواريخ أصحابنا.

توضيح ذلك : إن الأمر الوحيد الذي يفرق بين الشيعة وأهل السنة في أمر الخلافة أن الشيعة تعتقد بأن الإمام عليه السلام لابد أن يكون معصوماً منصوباً من قبل الله بيد النبي صلى الله عليه وآله أو بتنصيب إمام قبله، وأهل السنة معتقدون بأنه صلى الله عليه وآله لم ينص على أحد، وعلى الناس انتخاب الإمام والخليفة، فهذا هو الفارق بين المذهبين، فاختيار الناس لا دخل له في الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وآله عند شيعة أهل البيت لا قليلاً ولا كثيراً.

ومن عجيب الكلام (وما عشت أراك الدهر عجباً) اجترأ البعض في زماننا بأن نصب علي عليه السلام بالخلافة في الغدير لم يكن نصباً إلهياً، بل كان اقتراحاً من النبي صلى الله عليه وآله ثم أجابه الناس بالبيعة له (يعني كان للناس أن لا يبايعوه) مع أن آية التبليغ تنادي بأعلى صوتها بأنه لم يكن لرسول الله صلى الله عليه وآله أيضاً خيرة في هذا الأمر، فكيف بغيره، نعوذ بالله من سوء الفهم.

وبالجملة، ما ذكرناه من كون الإمام المعصوم عليه السلام من قبل الله من ضروريات مذهب الشيعة، وقد طفحت كتبهم في علم الكلام والحديث والتفسير والتاريخ بذلك فمن أنكره أنكر ضرورياً من ضروريات هذا المذهب.

ثم يجري هذا الكلام بعينه في ولاية الأمر من غير المعصومين من بعدهم، فهم منصوبون من قبلهم، لا من قبل الناس، مأمورون بأمرهم، لا بأمر الناس، فالولاية إنما هي لله ولمن جعلها له، فتعينها من العالي لا من الداني.

نعم تبقى هنا مسألتان : مسألة «لزوم الفوضى ومسألة «البيعة وموقفها».

أما «الأولى»: فحاصلها أنه إن جعلت الولاية للفقهاء عامة، ولاية فعلية، فأما أن يكون لكل واحد منهم مستقلاً بالفعل، فهذا يوجب الاختلال، والاختلاف الكثير، لتعدد الولاية بتعدد العلماء، وهو أمر غير ممكن، لوقوع التشاجر واختلال النظام، وأما أن يكون ولاية بعضهم مشروطة بولاية بعض، أو كون الولاية للمجموع من حيث المجموع، وهذا ممّا لا يحصل له.

فلابد أن يقال إن الفقهاء منصوبون لذلك شأنياً، وإنما تكون ولايتهم فعلية بانتخاب الناس، لا غير.

أقول: عند تعدد الفقهاء لو تصدى بعضهم لأمر الولاية وتدخل فيها، فعلى الباقي قبول قوله وحكمه، كما هو كذلك في أمر القضاء أو رؤية الهلال مثلاً، ولو بلغ حد التزاحم قبل التداخل، فلا يبعد استعمال المرجحات كما ورد في المقبولة، بناءً على دلالتها على المقصود، بل يمكن التمسك بالأولوية ولو على فرض اختصاصها بأمر القضاء، وتشخيص المرجحات من العلم والفقاهة والتدبير والاحاطة بالأمر والوثاقة وغيرها إنما هو على أيدي أهل الخبرة، كما هو كذلك في مرجع الفتوى والتقليد، وليس هذا من قبيل الانتخاب أبداً، بل من قبيل تشخيص المصدق الموجود في الخارج كما في تشخيص الطبيب للسلامة والمرض في أمر الصوم. وبالجملة فإن جميع هذه الموضوعات يرجع فيها إلى أهل الخبرة من دون الحاجة إلى الانتخاب.

وقد جرى هذا الأمر في مرجع الفتوى واستقر تعيين الأعلام في الفقاهة على أهل الخبرة من العلماء في فرد معين أو أفراد معينين في كثير من الأعصار، ولم يلزم من ذلك اضطراب، واختلال في نظام الأمة، نعم لا ريب في أنه فرق بين مسألة التقليد والولاية، وليس مقصودنا المماثلة من جميع الجهات، بل الغرض أن حل مشكلة

التزام يمكن عن طريق أهل الخبرة، وليس لأحد الناس غير العارفين بهذه الأمور حق الانتخاب بل ليس لأهل الخبرة أيضاً حق الانتخاب، بل تشخيص المصادق كتشخيص الطبيب، وكسائر موارد الرجوع إلى أهل الخبرة. هذا هو المعيار المتداول في الفقه الذي ينبغي للفقيه متابعته، لا الانتخاب الذي ليس له عين ولا أثر في الفقه ولا في التاريخ.

إن قلت: من أين يعرف أن هذا الشخص من أهل الخبرة دون ذلك. قلت: كما يعرف الطبيب وغيره من أهل الخبرة فيما يحتاج إليه، فهل الطبيب يكون بانتخاب الناس؟ وكذلك أهل الخبرة في علوم الدين أو معرفة زعمائه ومن فيه المرجحات لتصدي الولاية.

وقد تلخص مما ذكرنا أنه إن قام بعض الفقهاء اللاتقين بأمر الولاية من غير معارض كان على غيره متابعته من دون الحاجة إلى الانتخاب، وإن وقع التزام، فاللازم الأخذ بالمرجحات كما ورد في غير مورد في أبواب الفقه، لانحصار الطريق فيه وعدم المناص عنه، والناظر في هذا الأمر هو أهل الخبرة ولا حاجة إلى الانتخاب، بل لا دليل عليه، لما عرفت من عدم وجوده في رواياتنا ولا كتب فقهاءنا.

إن قلت: قد جرت سيرة العقلاء من الأمم على الانتخاب في أمر الولاية، ويشمله أدلة الوفاء بالعقود، وعموم تسلط الناس على أموالهم (وبالاولوية على أنفسهم).

قلت: جريان سيرتهم عليه إنما هو لعدم اعتقادهم بتعيين إلهي من قبل الإمام المعصوم عليه السلام وأما نحن، بعد قولنا به وفقاً للأدلة السابقة، وإن الوظيفة هنا معلومة من قبلهم عليهم السلام وإن الولاية من جانب الله فقط لا يبقى لنا مجال لهذا الكلام.

هذا مضافاً إلى الانتخاب الذي دار بينهم إنما هو انتخاب الأكثرية، لا الجميع لعدم امكانه عادة، بل المراد من الأكثر عندهم أكثر من ان يشترك في دور الانتخاب، وقد لا يشترك فيه إلا الأقلون منهم، وقد شاهدنا في كثير من الانتخابات أن وكلاء الناس ينتخبون بأراء قليلة بالنسبة إلى كل المجتمع كمليون نفر من بين عشرة ملايين، ولو صحت هذه الحكومات كانت من قبيل حكومة جمع قليل على جمع آخر كثير بغير رضى منهم، ولا توكيل.

إن قلت: أن الولي الفقيه لا يقدر على إنفاذ الولاية من دون مشاركة الناس في أمره، وتأبيدهم له، وبذل أنفسهم في نصرته ودعمه، فالانتخاب إنما هو لجلب مساعدتهم لذلك، وهذا هو المراد من أن ولاية الفقيه لا تكون إلا اقتضائياً، وفعاليتها بالانتخاب.

قلت: هذا الاستدلال عجيب، فإن عدم قدرة الفقيه على إنفاذ الولاية من دون مساعدة الناس لا يكون دليلاً على عدم فعاليتها بدونه، كما في سائر الحقوق، مثل من كان مالكاً لدار وغصبها منه غاصب لا يقدر على أخذ حقه منه بدون مساعدة الناس، وإين هذا من كون مالكيته شأناً لا فعلياً، وبالجملة أصل الولاية غير منوط بمساعدة الناس، وإنما المنوط بها هو إنفاذ الولاية وفتح واضح بين استعمال الولاية وأصل ثبوتها.

هذا كله بالنسبة إلى ما تقتضيه العناوين الأولية في المسألة ومقتضى الروايات والأدلة السابقة.

نعم، قد تقتضي العناوين الثانوية لأمر الانتخاب، وتدعونا إليه من دون أن تكون ولاية الفقيه منوطة شرعاً به، وذلك لدفع تهمة الاستبداد والسلطة على الناس بغير رضى منهم، مضافاً إلى جلب مساعدتهم عن طريق مشاركتهم في هذا الأمر،

واعتمادهم على الحكومة، ودفع وساوس الشياطين الذين يعاندون الحكومة الإسلامية وغير ذلك من الأمور، ولكن أين هذا من وجوب الانتخاب شرعاً في أحكامه الأولية، وهذا أمر ظاهر والحمد لله.

موقف البيعة من أمر الولاية

الثاني: أوليست البيعة الواردة ذكرها في الكتاب والسنة بمعنى انتخاب الأمة أحداً للرئاسة والزعامة؟ فهل تنطبق على مسألة الانتخاب المعتاد في عصرنا أو هو أمر آخر ورائه؟

والجواب على هذا السؤال يحتاج إلى شرح حقيقة البيعة ومغزاها، ثم بيان أحكامها. فنقول: أن البيعة مأخوذة من البيع، كما صرح به أرباب اللغة، فكما أن البائع يبيع سلعته من آخر، فالذي يبيع، يبيع طاعته لغيره ويبدلها له، وفي مقابله يتعهد هو له بذل النصح والحماية وتدبير أمره، ولذا يقال «المبايعة» من باب المفاعلة.

وبناءً عليه هي من قبيل العقود المشتملة على الإيجاب والقبول، ويمكن أن يقال هي كالايقاعات في كثير من الأوقات، لأن العهد والإلتزام بالطاعة وبذل الأموال والأنفس يكون من طريق واحد فتأمل (فراجع لسان العرب والصحاح والمفردات وغيرها).

والتصافق بالأيدي فيها كالتصافق بها في البيوع والمعاملات المتداولة، هذا هو حقيقتها.

ويستفاد من الروايات والتواريخ أنه كان لها مراتب مختلفة، فتارة البيعة على عدم الفرار، وأخرى على المال والولد، وثالثة على بذل الأنفس، فإذا أعطى شيئاً من ذلك لولي الأمر لا بد له من الوفاء به، بناءً على شمول أدلة الوفاء بالعقد أو العهد، أو المؤمنون عند شروطهم، لها.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنه لا يتم هذا البحث إلا بالتأمل في الأمور التالية.

١ - البيعة وماهيتها

أن ماهية البيعة وجوهرها كما عرفت ليست توكيل الغير على تمشية الأمور وتديرها، بل على بذل الطاعة والمساعدة، فهي على عكس الانتخاب والوكالة، ففي الوكالة يتعهد الوكيل على إنجاز ما يريد موكله، ما أبقاه في هذا المنصب، وأما البيعة فهي تعهد من ناحية المبايع على أن يطيع لمن بايعه ولا يتخلف عن أمره، فكأنه يبيعه شيئاً، ولا يقدر على عزله عن هذا المقام، وهذا بخلاف التوكيل فإنه يجعل الوكيل كنفسه، وتصرفاته كتصرفاته، وهذا أمر ظاهر، ومن العجب وقوع الخلط بينهما في بعض الكلمات، مع الاختلاف الواضح بين مغزاهما ومفهومهما.

٢ - أدلة مشروعيتهما

قد وردت البيعة في كتاب الله في سورة الفتح، في بيعه الشجرة في الآية ١٠ و ١٨ فقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمِنْ أَجْرٍ عَظِيمٍ﴾. وقال تعالى: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يَبَايَعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ وظاهر الأولى وجوب الوفاء وعدم النكث.

وقد أُشير إليها في سورة الممتحنة عند ذكر بيعة النساء فقال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يَبَايِعُكَ عَلَى أَنْ لَا يَشْرَكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا... فَبَايِعْنَهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(١). فكان ﷺ يجعل يده في إناء من الماء وكانت النساء يضعن

(١) الممتحنة: ١٢.

أيديهم في الطرف الآخر فتقع البيعة والمبايعة بها (كما في التفاسير والتواريخ). وليس في كتاب الله غير هذه الآيات الثلاث بالنسبة إلى البيعة، هذا وقد وقعت البيعة من الأنصار في أول إسلامهم في العقبة الأولى والثانية، ويظهر منها أنها كانت معروفة قبل الإسلام يعرفها العرب، ولم يكن أمراً حادثاً في الإسلام. هذا ولكن من الواضح أن البيعة للنبي ﷺ لم تكن سبباً لولايته على الناس، فإن الآيات القرآنية صريحة في أن الله جعله ﷺ ولياً على المؤمنين وأوجب طاعته بقوله: ﴿اطيعوا الله واطيعوا الرسول﴾ و﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم﴾^(١) ولذا لم تكن البيعة من كل من يدخل الإسلام، فالإسلام كان بالشهادتين وإظهار الإيمان بالوحدانية والنبوة لا بالبيعة.

كما يظهر من التواريخ كانت البيعة تؤخذ من المسلمين أحياناً، وتتجدد عند وقوع بعض الحوادث الهامة ثانية وثالثة، فبيعة الناس له لم يكن من قبيل انتخابه للولاية، بل تأكيداً للطاعة وبذل الأموال والأنفس، وهذا أمر ظاهر لا حجاب عليه. كما أن الأمر بالنسبة إلى وصيه ﷺ أيضاً كان كذلك، فقد أوصى من أول أمره في وقعة الدار، إلى آخر عمره الشريف بولاية علي ﷺ وقد أمر بتبليغ ولايته الإلهية في الغدير، وأنه إن لم يفعل فما بلغ رسالته، فكان أخذ البيعة له حينئذٍ تأكيداً على الطاعة، لا من قبيل انتخابه وفعلية ولايته مما لا يتفوه به من كان له أدنى خبرة بأحاديث ولاية مولانا أمير المؤمنين ﷺ.

ويجوز مثلها أيضاً بالنسبة إلى الفقيه بعدما جعله ﷺ حاكماً وقاضياً على الناس، وأمر بالرجوع إليه في الحوادث الواقعة، وجعل مجاري الأمور بأيديهم، إلى غير ذلك، فالبيعة له أيضاً تأكيد على ما أعطاه الله من المنزلة والمقام وكذا

(١) النساء: ٥٩ والاحزاب: ٦.

بناء على الدليل العقلي السابق.

سلمنا أن البيعة عقد مستقل بذاتها يجب الوفاء به، ولا يختص بأحد دون أحد كما قد يبدو من بعض رواياتها، ولكن الروايات الواردة في حكم البيعة إنما هي ناظرة إلى وجوب العمل بها وليست في مقام بيان شروط من يبايعه الناس، وإن أُبَيَّتْ إلا عن إطلاقها من هذه الجهة فهي تشمل الفقيه وغير الفقيه، وتكون على خلاف المطلوب أدل، فتدل على جواز اختيار كل إنسان صالح بحسب الظاهر للولاية، أي شخص كان فقيهاً أو غير فقيه، وجازت البيعة معه، وإليك بعض ما ورد في هذا الباب:

منها: عن المفضل بن عمر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: كيف ماسح رسول الله ﷺ النساء حين يبايعهن؟ فقال دعا بمركنه الذي كان يتوضأ فيه فصب فيه ماء ثم غمس فيه يده اليمنى فكلما بايع واحدة منهم قال اغمسي يدك كما غمس رسول الله ﷺ فكان هذا مماسحته أياهن^(١).

وما روى أحمد بن إسحاق عن سعدان بن مسلم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام أتدري كيف بايع رسول الله ﷺ النساء؟ قلت: الله أعلم وابن رسوله أعلم، قال: جمعهن حوله ثم دعا بتور برام، فصب فيه نضوحاً ثم غمس يده «إلى أن قال» ثم قال: أغمسن أيديكن ففعلن، فكانت يد رسول الله ﷺ الطاهرة أطيب من أن يمس بها كف أنثى ليست له بمحرم!^(٢).

وما روى محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن ربعي بن عبد الله عليه السلام أنه قال: لما بايع رسول الله ﷺ النساء وأخذ عليهن، دعا باناء فملأه، ثم غمس يده في الاناء، ثم

(١) الوسائل: ج ١٤ ب ١١٥ من أبواب مقدمات النكاح ح ٣.

(٢) الوسائل: ج ١٤ ب ١١٥ من أبواب مقدمات النكاح ح ٤.

أخرجها ثم أمرهن أن يدخلن أيديهن فيغمسن فيه^(١).

وما روى سعدان بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث مبايعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم النساء، أنه قال لهن: اسمعن يا هؤلاء أبايعكن على أن لا تشركن بالله شيئاً ولا تسرقن ولا تزنين ولا تقتلن أولادكن ولا تأتين بهتان تفترينه بين أيديكن وأرجلكن ولا تعصين بعولتكن في معروف، أقررتن؟ قلن: نعم^(٢).

وما روى أبان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لما فتح رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مكة بايع الرجال ثم جاءه النساء يبأيعهن... فقالت (أم حكيم): يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كيف نبايعك فقال: اني لا أصافح النساء، فدعا بقدر من ماء فأدخل يده ثم أخرجها فقال: أدخلن أيديكن في هذا الماء فهي البيعة^(٣).

وما روى مسمع بن أبي سيار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: فيما أخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم البيعة على النساء أن لا يحتببن ولا يقعدن مع الرجال في الخلاء^(٤).

وما روى ابن جنيد أنه روى أن رجلاً جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام ليبأيعه، فقال: يا أمير المؤمنين أبسط يدك أبايعك على أن أدعوك بلساني، أنصحك بقلبي وأجاهد معك بيدي. فقال: حرّ أنت أم عبد؟ فقال عبد، فصفق أمير المؤمنين عليه السلام يده فبايعه^(٥).

وما روى الطبرسي في (الاحتجاج) عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في احتجاجه يوم الغدير: علي عليه السلام تفسير كتاب الله، والداعي إليه، ألا وإن الحلال والحرام أكثر من أن أحصيها

(١) الوسائل: ج ١٤ ب ١١٥ من أبواب مقدمات النكاح ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ج ١٤ ب ١١٧ من أبواب مقدمات النكاح ح ١.

(٣) الوسائل: ج ١٤ ب ١١٧ من أبواب مقدمات النكاح ح ٤.

(٤) الوسائل: ج ١٤ ب ٩٩ من أبواب مقدمات النكاح ح ١.

(٥) الوسائل: ج ١١ ب ٤ من أبواب جهاد العدو ح ٣.

وأعرفهما، فأمر بالحلال وأنهى عن الحرام في مقام واحد، فأمرت أن آخذ البيعة عليكم والصفقة منكم (الحديث) ^(١).

وما روى عيسى بن المستفاد ممّا رواه في كتاب الوصية قال حدثني موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألت أبا جعفر بن محمد عليه السلام عن بدء الإسلام، كيف أسلم عليّ وكيف أسلمت خديجة؟ فقال لي أبي: أنهما لما دعاها رسول الله صلى الله عليه وآله فقال: يا علي ويا خديجة إن جبرئيل عندي يدعوكما إلى بيعة الإسلام فأسلما تسلما، وأطيعا تهديا! فقالا: فعلنا وأطعنا يا رسول الله صلى الله عليه وآله... الحديث ^(٢).

وما روي عن موسى بن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: لما هاجر النبي صلى الله عليه وآله إلى المدينة وحضر خروجه إلى بدر دعا الناس إلى البيعة فبايع كلهم على السمع والطاعة... الحديث ^(٣).

إن قلت: ظاهر ما ورد في نهج البلاغة قبوله عليه السلام لأمر البيعة بعنوان معيار لخلافة المسلمين وفي حق نفسه فكيف في حق غيره، وإليك نماذج منها:

١ - قوله عليه السلام «أيها الناس إن لي عليكم حقاً ولكم عليّ حقّ: فأما حقكم عليّ فالنصيحة لكم... وأما حقّي عليكم فالوفاء بالبيعة، والنصيحة في المشهد والمغيب...» ^(٤).

٢ - وقوله عليه السلام يعني به الزبير «يزعم أنه قد بايع بيده ولم يبايع بقلبه، فقد أقر بالبيعة وأدعى الوليجة، فليأت عليها بأمر يعرف، وإلا فليدخل فيما خرج منه» ^(٥).

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ١٣ من أبواب صفات القاضي ح ٤٣.

(٢) بحار الأنوار: ج ٦٥ ص ٣٩٢.

(٣) بحار الأنوار آج ٦٥ ص ٣٩٥.

(٤) نهج البلاغة: الخطبة ٣٤ ص ٧٩ من طبعة صبحي صالح.

(٥) نهج البلاغة: الخطبة ٨ ص ٥٤ من طبعة صبحي صالح.

- ٣ - وقوله عليه السلام إلى معاوية «أنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد...»^(١).
- ٤ - وقوله عليه السلام إلى معاوية أيضاً «لأنها بيعة واحدة لا يثنى فيها النظر ولا يستأنف فيها الخيار، الخارج منها طاعن والمروى فيها مداهن»^(٢).
- ٥ - وقوله عليه السلام إلى جرير بن عبدالله البجلي لما أرسله إلى معاوية «أما بعد فإذا أتاك كتابي فأحمل معاوية على الفصل، وخذه بالأمر الجزم... وإن أختار السلم فخذ ببيعته»^(٣).
- ٦ - وقوله عليه السلام إلى طلحة وزبير «أما بعد فقد علمتما، وإن كنتما، أني لم أرد الناس حتى أرادوني، ولم أباعهم حتى بايعوني. وأنكما ممن أرادني وبايعني وأن العامة لم تباعني لسلطان غالب ولا لعرض حاضر فإن كنتما بايعتاني طائعين، فارجعا وتوبا إلى الله من قريب، وإن كنتما بايعتاني كارهين، فقد جعلتاني عليكما السبيل...»^(٤).
- ٧ - ووضح من هذا كله ما ورد في إرشاد المفيد عن أمير المؤمنين عليه السلام أيها الناس أنكم بايعتموني على ما بويع عليه من كان قبلي، وإنما الخيار للناس قبل أن يبايعوا فإذا بايعوا فلا خيار لهم... وهذه بيعة عامة من رغب عنها رغب عن دين الإسلام، واتبع غير سبيل أهله^(٥).
- «قلت»: لا ينبغي الشك في أنها كانت بعنوان الجدل والمماشة مع الخصم بذكر ما هو مقبول لهم والاحتجاج بما هو مسلم عندهم، وينادي بذلك بأعلى صوته ما ورد

(١) نهج البلاغة: الكتاب ٦ ص ٣٦٦ من طبعة صبحي صالح.

(٢) نهج البلاغة: الكتاب ٧ ص ٣٦٧ من طبعة صبحي صالح.

(٣) نهج البلاغة: الكتاب ٨ ص ٣٦٨ من طبعة صبحي صالح.

(٤) نهج البلاغة: الكتاب ٥٤ ص ٤٤٥ من طبعة صبحي صالح.

(٥) إرشاد المفيد: ص ١١٦.

في الكتاب ٦ من نهج البلاغة وما حكيناه عن المفيد، فإن خلافة الأول والثاني والثالث لم تكن صحيحة عنده عليه السلام كما صرح به في الخطبة الشقشقية وغيرها من الخطب التي تدلّ على أن حقّه قد غصب، وإن خلافته كانت بالنص وراثية عن النبي صلى الله عليه وآله بل كونه منصوباً من ضروريات مذهب الشيعة، فما رُود في أمر البيعة والاستدلال بها يكون من الأخذ بما هو حجة عند الخصم، ويشهد على ذلك أن المخاطب في بعضها معاوية، وفي آخر طلحة والزبير، وفي ثالث سعد بن أبي وقاص ونظائرهم ممن تخلفوا عن بيعته (كما في رواية الارشاد).

فالأمر دائر بين الأخذ بظاهر بعضها ورفض سائر ما ورد في نهج البلاغة وغيرها مما يدلّ على كون الخلافة منصوبة منه صلى الله عليه وآله ومعينة عنه تعالى، بل رفض ما ثبت بالضرورة من مذهب الشيعة وأحاديث الغدير وغيرها، أو حملها على الجدل الثابت في المنطق والأخذ بمسلمات الخصم، ولاريب أن المتعين هو الثاني.

ومن الجدير بالذكر جداً أن البيعة عند أهل السنة أيضاً لا تنطبق على الانتخاب المتعارف في عصرنا، بل المعيار عندهم في تعيين الإمام اختيار أهل الحل والعقد، واختلفوا في عدده، فاختر بعضهم كفاية اختيار الحاضرين منهم فقط، وبعضهم كفاية خمس نفرات، وبعضهم ثلاثة وبعضهم نفر واحد! وإليك نصّ ما ذكره المارودي في «الأحكام السلطانية»: «الإمامة تعقد من وجهين... إلى قوله لأنه حكم وحكم واحد نافذ»! (الصفحة ٦).

والحاصل إن هناك قرائن كثيرة تدلّ على أن هذه الكلمات الواردة في الاحتجاج بالبيعة إنما صدرت منهم احتجاجاً على الخصم المعتقد بالبيعة:

أولاً: ما ثبت من ضرورة المذهب من أن إمامته عليه السلام كانت بنصب من رسول الله صلى الله عليه وآله ومن قبل الله من غير حاجة إلى بيعه الناس معه، ويشهد له الحديث المتواتر

الذي ورد في الغدير وغيره.

ثانياً: الروايات الواردة في نهج البلاغة نفسها تدلّ على أنه عليه السلام كان إماماً بالوراثة عن النبي صلى الله عليه وآله من خطبة الشقشقية وغيرها.
ثالثاً: الاحتجاج بالبيعة التي وقعت للخلفاء الثلاث ولا ريب إنه كان من باب الجدل عنده عليه السلام.

رابعاً: كون المخاطب في غير واحد منها معاوية وطلحة والزبير وأمثالهم من الذين كانوا لا يقبلون النصّ في حقّه إلى غير ذلك من القرائن، والأمر واضح بحمد الله.

إن قلت: نحن نعترف بأن النصّ مقدّم على كلّ شيء، فالأئمة المعصومون منصوبون من قبل النبي صلى الله عليه وآله أو من جانب إمام معصوم قبله، وفي مثل هذا لا حاجة إلى البيعة ولو كان هناك بيعة كانت تأكيداً كما في بيعة الشجرة وغيرها من بيعات النبي صلى الله عليه وآله وكذا إذا ثبت النصّ في حقّ نوابهم ووكلائهم، كالنواب الأربعة، وبالنسبة إلى غيرهم فالبيعة لها أثرها في تعيين ولاية الأمر، كما ورد في نهج البلاغة وغيرها، ولا يجوز الجدل بأمر باطل من أساسه، كما إن استدلال المخالفين بالبيعة ممنوع صغرى وكبرى، أمّا الكبرى فلأنه لا فائدة في البيعة مع وجود النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام وأمّا الصغرى فلعدم تحقق الاتفاق على غيره ولو من أهل المدينة ولو من أهل الحلّ والعقد منهم.

وأما النصوص الواردة في الفقهاء فلا يستفاد منها إلا الاقتضاء، أمّا الفعلية (أي فعلية الولاية لهم) فإنما تكون بالبيعة.

قلت: «أولاً» ظاهر روايات البيعة الواردة في نهج البلاغة وارشاد المفيد واشباهها أنها مفيدة، مؤثرة ولو في تعيين خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله فلو تمت لابد من

رفض الروايات المصرّحة بالنصّ على أمير المؤمنين علي عليه السلام والأئمة المعصومين عليهم السلام من بعده، ورفض ما ثبت بالضرورة من مذهبنا، فلا يبقى مجال إلا لحملها على الجدل بمسلّمات الخصم.

فراجع قوله «أرى تراثي نهبا» (الخطبة ٣ من نهج البلاغة) وقوله: ولا يقاس بآل محمد ﷺ الخ الوارد في الخطبة ٢ من تلك الخطب الجليلة.

وأما ما ذكرت من أن الجدل لا يكون بأمر باطل من جميع الجهات فهو ممنوع، بل قد يكون كذلك إذا تم عند الخصم كما في احتجاج إبراهيم على عبدة الاصنام بقوله «هذا ربي» كما صرح به كثير من المفسرين وكذا غيره من أشباهه.

و«ثانياً»: سلمنا ولكن ظاهرها كون البيعة تمام العلة لولاية الوالي على الناس كعقد البيع والتجارة لا يتفاوت فيه الفقيه وغيره ممن كان عادلاً لا الفساق وأهل الفجور لانصراف النصوص عنهم، فهذا على خلاف المطلوب أدل.

و«ثالثاً»: ظاهر الأدلة السابقة كون الفقيه منصوباً فعلاً لا اقتضاءً (سواء الدليل العقلي والنصوص العشرة السابقة وغيرها) وليس فيها من الاقتضاء عين ولا أثر. و«رابعاً»: ظاهر ما عرفت من نهج البلاغة كفاية بيعة الحاضرين بل وكفاية بيعة أهل الحل والعقد من المهاجرين والأنصار، ولا خيار لغيرهم، فهي لا تنطبق على موضوع الانتخاب في عصرنا كما هو واضح جداً.

وبالجملة التمسك بروايات البيعة لتصحيح الانتخاب المتداول بين أهل العصر أو هن من بيت العنكبوت.

* * *

وإذ قد ثبت بحمد الله أصل ولاية الفقيه بالنسبة إلى أمر الحكومة ممّا عرفت من الأدلة، فلنرجع إلى الفروع المتعلقة بها.

الثاني - حدود نفوذ ولاية الفقيه واختيارات الولي الفقيه

لا أظنك تحسب أن معنى ولاية الفقيه على أمر الحكومة الاستفادة من الأدلة السابقة أنه يفعل فيهم ما يشاء ويختار، وإن الأمة من قبيل الممالك له، وأنه يحكم فيهم بما يشاء ويفعل ما يريد، كلاً لم يرد هذا لا في نص ولا في دليل عقلي، بل هو أمر غير معقول لا يقول به أحد، بل لولايته حدود وثور وشروط وقيود ليس له أن يتعداها ولا أن يخرج من طورها.

١ - مراعاة مصالح الأمة

وأهمها ملاحظة مصالح الأمة ومنافعها وشرفها وعزّها، فليس للفقيه الخروج عنها أبداً وإلا خلع عنه لباس الولاية وسقط عن مقام الزعامة. والدليل على ذلك الرجوع إلى الأدلة السابقة الدالة على ولاية الفقيه، فإن الفروع تؤخذ من أصولها، مضافاً إلى غيرها من الأدلة...

أولها: إن الأخذ بالقدر المتيقن يرشدنا إلى ذلك، فإنه مبني على عدم جواز بقاء الناس بلا رئيس يصلح أمورهم، وإلا غلب الفوضى عليهم، واختل النظام وفسدت البيئة، وظهر الفساد في البر والبحر، ولم يبق للدين والدنيا زعامة وتسافل الناس، فلا بدّ لهم من إمام لهذه الشؤون، وحيث إنه ليس هناك دليل عام على صلاحية كلّ أحد لذلك، فلا بدّ من الأخذ بالقدر المسلّم، وحيث إن الفقيه الجامع للشرائط أخبر بمواضع الأحكام ومصدرها ومخرجها، وصلاح الأمة وفسادها واحتمال الانحراف عن منهج الحق فيه أقلّ فهو أحق من غيره.

ومن الواضح أن هذا الدليل لا يقتضي إلاّ تصديده لما فيه صلاح الأمة. وإن شئت قلت: أن الحكومة ليست من مخترعات الشريعة، بل كانت أمراً دائراً

بين العقلاء من قديم الأيام حين اختار الإنسان الحياة الاجتماعية والشارع المقدس امضاها بقيود وشروط.

ومن المعلوم أنها شرعت بين العقلاء لحفظ مصالح المجتمع وغبطة الناس صغيرهم وكبيرهم، وإن قلّ من قام بها وأدى حقّها، ولكن كلّ يدعيه، فالحكومة على هذا الأساس قد امضاها الشرع المقدس، فلا يكون الفقيه ولا غيره مجازاً في الأخذ بغير ما فيه مصلحة للناس.

كما أن حديث «مجاري الأمور» وهو من أحسن ما يدلّ على ولاية الفقيه أيضاً ينادي بأعلى صوته أن مجاري أمور اصلاح المجتمع وإقامة نظام الأمة بيده لا مجاريها بما يريدّها وإن كان فيه ضرراً على الأمة أو لم يكن فيه هذا ولا ذاك.

وكذا رواية «الحوادث الواقعة» فإنها إشارة إلى الحوادث المهمة التي ترتبط بكيان الأمة وحياتها وسعادتها، بل لو قلنا بأنها تشمل كلّ حادثة فلا شك أن الرجوع إليهم إنّما هو لاصلاح أمر الحوادث، والأخذ بما هو انفع وأصلح، لأن الأمر مفوض إلى الفقيه يأتي بما يشاء ويحكم بما يريد.

وكذلك الحال في غير هاتين الروايتين.

ثانيها: أن سيرة النبي ﷺ الأعظم ووصيه أمير المؤمنين عليه السلام التي هي الأساس لولاية الفقهاء لم تستقر إلا على ذلك، فلم تر في مورد من الموارد إلا الأخذ بما هو صلاح الأمة وما هو أجمع لمصلحة المؤمنين، بل لم تر مورداً أخذاً بما فيه بمصلحة شخصيها، وكلما تمّ مشحونة بما ذكرنا كما تأتي الإشارة إلى بعضها.

نعم قد ورد في روايات عديدة أن الدنيا (أو الأرض) كلّها لله ولرسوله وللأئمة عليهم السلام وعقد له في الكافي باباً^(١) ولكن مع ذلك لم يعملوا بين الناس إلا بما ورد في الشرع من الحقوق.

(١) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٤٠٧

- ثالثها: الآيات والروايات الكثيرة الدالة على وجوب تحري الصالح أو الأصلح من أئمة المسلمين وقادتهم، وأنه لا يجوز لهم غير ذلك، وإليك الإشارة بشطر منها:
- ١ - قوله تعالى: ﴿ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز﴾ الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الأمور^(١) دلّ على أن الحكومة ذريعة لهذه الأمور الأربعة التي فيها المصالح الآخروية والدينية للأمة وإن الله وعد بنصر من يقوم بها.
- ٢ - قوله، حاكياً عن شعيب: ﴿أن أريد إلاّ الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلاّ بالله﴾^(٢) فقد ذكر جميع ذلك فيها بكلمة الإصلاح.
- ٣ - ما ورد في نهج البلاغة: أنه لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل في أمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفى، ويقا تل به العدو، تأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي^(٣).
- فهذه أمور خمسة ينتظر من الوالي تنفيذها.
- ٤ - ما ورد فيه أيضاً: «أيها الناس أن ليّ عليكم حقّاً ولكن عليّ حقّ فأما حقّكم عليّ فالنصيحة لكم وتوفير فيئكم عليكم، وتعليمكم كي لا تجهلوا وتأديبكم كيما تعلموا»^(٤) فقد تلخّصت وظائف الوالي في هذه الأمور الأربعة.
- ٥ - وفي كتابه إلى الاشر «انصف الله وانصف الناس من نفسك ومن خاصة أهلِكَ ومن لك فيه هوى من رعيتك، فإنك إلاّ تفعل تظلم، ومن ظلم عباد الله كان الله خصمه دون عبادِهِ»^(٥).

(١) سورة الحجّ: الآية ٤٠ - ٤١.

(٢) سورة هود: الآية ٨٨.

(٣) نهج البلاغة: خطبة ٤٠.

(٤) نهج البلاغة: خطبة ٣٤.

(٥) نهج البلاغة: كتاب ٥٣.

٦- وقال فيه أيضاً «وأعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حقّ الوالي على الرعية وحقّ الرعية على الوالي فريضة... فجعلها نظاماً لآلتهم وعزاً لديهم فليست تصلح الرعية إلاّ بصلاح الولاية ولا يصلح الولاية إلاّ باستقامة الرعية»^(١). فالوالي لابد أن يكون سبباً لنظام الأمة وعزاً لدينها وحافظاً لمصالحها، لا أن يفعل فيهم ما يشاء من دون لحاظ هذه الأمور.

٧- عقد في الكافي باباً لما يجب من حقّ الإمام على الرعية وحقّ الرعية على الإمام، وفيه عن أبي حمزة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام ما حقّ الإمام على الناس؟ قال: حقّه عليهم أن يسمعوا له ويطيعوا. قلت: فما حقّهم عليه؟ قال: يقسم بينهم بالسوية ويعدل في الرعية^(٢).

وهذا بعض ما على الوالي من الحقوق، يعلم منه غيره، وأن المدار على مصالح الأمة لا غير.

٨- وفي مرفوعة عبدالعزيز بن مسلم عن الرضا عليه السلام (وهي رواية طويلة جامعة لصفات الإمام) ورد «أن الإمامة هي منزلة الأنبياء، وإرث الأوصياء، إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول ﷺ ومقام أمير المؤمنين عليه السلام وميراث الحسن والحسين عليهما السلام، إن الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين، وصلاح الدنيا وعزّ المؤمنين، إن الإمامة أساس الإسلام النامي، وفرعه السامي، بالإمام تمام الصلاة والزكاة والصيام والحجّ والجهاد»^(٣).

إلى غير ذلك ممّا هو كثير جداً ربّما تبلغ حدّ التواتر، ويغنيها ذلك ملاحظة اسنادها.

(١) نهج البلاغة: خطبة ٢١.

(٢) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٤٠٥.

(٣) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٢٠٠.

ويتحصل من جميع ذلك أنه ليس الوالي والحاكم على المسلمين (وهو الفقيه) كالمولى للعبيد، والمالك بالنسبة إلى المملوك، بل ولا كالولي على الصغار، أو الابن مع الابن حتى يكون داخلاً في قوله «أنت ومالك لأبيك»، (مع أننا ذكرنا قبل ذلك أن الأب أيضاً لا يجوز له إلا لحاظ مصالح ابنه، وإن الحديث المعروف حكم أخلاقي يبين وظيفة الكبار من الأولاد في تجاه أبيهم لا أن له حق التصرف المطلق في أموالهم وأنفسهم كيف يشاء) بل هو كالمتولي في الأوقاف العامة والخاصة أو كوكيل إلهي لهم، يتصرف بما هو مصلحة الموقوف عليهم والوقف، ومصالح الموكل، فليس للفقيه التصرف إلا بما فيه مصلحة العباد والبلاد.

ويؤيد ذلك كله ما ذكره في علم الكلام في باب وجوب نصب الإمام بعد النبي ﷺ - كما ذكره العلامة في شرح كلام المحقق الطوسي - قال: إن الإمام لطف واللفظ واجب، أمّا الصغرى فعلومة للعقلاء، إذ العلم الضروري حاصل بأن العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهامش ويصدهم عن المعاصي ويعدّهم ويحثهم على فعل الطاعات ويبعثهم على التناصف والتعادل، كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد وهذا أمر ضروري لا يشك فيه العاقل^(١).

فإذا كان الإمام المعصوم كذلك فما ظنك بغير المعصوم مع أنه يظهر من غير واحد من الروايات الآخر - كما عرفت سابقاً - أنهم مالكون للأرض وما فيها بل الدنيا ملك لهم، ومع ذلك لم نر منهم في عصر حكومتهم على الناس - عند بسط أيديهم وعند قبضها - إلا العمل بما هو خير وصالح الأمة، لا ما هو صلاح لأنفسهم، فالفقيه أولى بذلك.

(١) شرح تجريد الاعتقاد: ص ٢٨٤ من طبعة مكتبة المصطفوي.

٢- الاستشارة في أموره :

لما لم يكن أمر الحكومة على آلاف أو ملايين المسلمين أمراً سهلاً بسيطاً يستطيع معه الوالي وإن كان متقدماً في العلم والفقه والعقل أن يقود الناس إلى ما هو الأصح والاليق، بل إلى ما هو صالح ولايق بالمولى عليهم، فمصلحة المسلمين تقتضي أن لا يترك الاستشارة في أموره، لا سيما في الخطيرة منها، وإلا فقد خرج عن وظيفته الواجبة عليه، وسقط عن منصبه السامي، فليس للفقيه الاستبداد برأيه في شيء من الأمور الراجعة، إلى مصالح المجتمع الإسلامي، ولذا ورد في الحديث عن أمير المؤمنين عليه السلام «من استبد برأيه هلك ومن شاور الرجال شاركها في عقولها»^(١). ومن المعلوم أن هلاك الوالي يؤدي إلى هلاك الأمة أيضاً، بل وقد يؤدي إلى زوال الإسلام في برهة من الزمان.

ولهذا أيضاً ذكر الله الشورى في كتابه في عداد الصلاة والزكاة، وجعلها من علامات الإيمان، فقال عز وجل: ﴿وما عند الله خير وأبقى للذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون... والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون والذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾.

وأي أمر أهم من أمر الحكومة؟ بل إضافة الأمر إلى الجميع، وكذا ذكر الانتصار في مقابل البغي بعده، لو لم يوجب له ظهوراً في الأمور الهامة التي لها صلة بالمجتمع، فلا أقل من أنها أظهر مصاديقها وأوضح مواردها.

بل يظهر من أمره تعالى للنبي صلى الله عليه وآله وسلم: بالمشاورة مع المؤمنين وجعلها في عداد العفو عنهم والاستغفار لهم وجلب قلوبهم إلى الإسلام.

(١) نهج البلاغة: الحكمة ١٦١.

فقال تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين﴾^(١).

أن المشورة مع الناس من أسباب جلب القلوب ومشاركتهم للوالي في الأمور، واجتماعهم حوله وعدم انفضاضهم عنه، وليست مشاورة النبي ﷺ معهم (وإن كان عالماً بالأمور بتعليم الله) أمراً صورياً ظاهرياً، لما في نفس هذا الأمر من المصالح كما قد يتوهم، بل ظاهر قوله تعالى «فإذا عزمت» أن عزمه كان بعد الشورى. والروايات في الحث على هذا الأمر كثيرة جداً ربّما تبلغ حدّ التواتر، وكفاك في ذلك ما يلي:

الأولى - ما ورد في نهج البلاغة من قول أمير المؤمنين عليه السلام: «والاستشارة عين الهداية وقد خاطر من استغنى برأيه»^(٢).

فقد جعل الاستشارة عين الهداية، لا طريقاً إليها! وهذا من أبلغ البيان لفوائد المشاورة، ثم أكد به بقوله: إن الاستبداد سبب الخطر ومبدئه.

الثانية - قول رسول الله ﷺ فيما روى الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام عنه ﷺ: «من جأكم يريد أن يفرق الجماعة، ويغضب الأمة أمرها، ويتولى من غير مشورة فاقتلوه فإن الله قد إذن ذلك»!^(٣).

الثالثة - ما رواه بعض الصحابة قال: ما رأيت أحداً قط أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ^(٤).

(١) آل عمران: ٥٩.

(٢) نهج البلاغة: الحكمة ٢١١.

(٣) عيون أخبار الرضا (ع): ج ٢ ص ٦٢.

(٤) السنن الكبرى للبيهقي: ج ٩ ص ٢١٨.

والأمر بالقتل وإن كان للأمر الثلاثة وهو تفريق الجماعة، وغصب الخلافة وترك المشورة أجمع، ولكن عد ترك المشورة منها دليل على شدة اهتمامه ﷺ بهذا الأمر، بل قد يكون هو العلة في تفريق الجماعة وغصب أمر الأمة كما لا يخفى على الخبير.

فتلخص مما ذكرنا: أن المشورة للولي الفقيه ليست من قبيل المستحبات بل من أوجب الواجبات، لما عرفت من أنه الطريق الوحيد إلى تشخيص مصالح الأمة غالباً، التي ليس للفقيه أن يتعدها، مضافاً إلى ما عرفت من الأوامر المؤكدة في ذلك في الكتاب والسنة التي ظاهرها الوجوب في الجملة.

ومن هنا تظهر حكمة تأسيس مجلس النواب في الحكومة الإسلامية وأنه قد تكون مصلحة الأمة في انتخاب الممثلين من الناس لمشاركتهم في كشف موارد الأحكام وموضوعاتها، وما يكون الصالح والأصلح لهم، ومعاضدتهم للفقيه الوالي، بل قد يكون تركه لذلك مظنة للهلاك واتهامه بالاستبداد والاستقلال في الرأي، ويوجب انفضاض الأمة من حوله، مع ما في تركه من أنواع الخطأ في تطبيق الأحكام على صغرياتها، فتركه لهذا الأمر مخالف لمراعاة الغبطة المفروضة عليه وينافي عدالته وولايته.

وهذا هو العمدة في مشروعية مجلس النواب والرجوع إلى آرائهم، والأخذ بها عند تقنين القوانين، فآرائهم يؤخذ بها في طريق تطبيق كبريات أحكام الشرع على صغرياتها، وتعيين الموضوعات العرفية وتشخيص الصالح والأصلح فيما توقف الأمر عليه، لا في تشريع الأحكام، لأنه خارج عن اختيارهم، بل وخارج عن اختيار الفقيه، قال الله تعالى: ﴿أَنِ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾^(١).

(١) يوسف: ٤٠.

ومن الواضح أن ترك هذه الطريقة في عصرنا من أهم أسباب التهمة والفتنة والانفصاض عن الحكومة الإسلامية، وباعث على تأثير وسوسة الشياطين والمعادين في قلوب المؤمنين، فلا يجوز للفقيه العدول عنها إلى غيرها. وبقى هنا أمور ترتبط بأمر المشاورة تطوي البحث عنها، ونرجعها إلى محلها إن شاء الله وهي:

١ - بيان أقسام المشورة، فإنه قد تكون من مقدمات عزم المستشار وإرشاده إلى ما هو الأصلح، وإن كان الاختيار بيده في نهاية الأمر، وأخرى يجب الأخذ بآراء المشيرين ولا يجوز التعدي عنها، كما هو المتداول اليوم في مجلس النواب، ففي الأول يجوز مخالفتهم، وفي الثاني لا يجوز. والظاهر أن آية آل عمران ناظرة إلى القسم الأول، وآية الشورى ناظرة إلى القسم الثاني.

٢ - صفات المشير وما يعتبر فيه من الشروط.

٣ - تعيين المواضع، التي لا بد فيها الاستشارة، تفصيلاً وإن أشرنا إليها اجمالاً.

٤ - شرح المواضع التي عمد رسول الله ﷺ في أمور الحرب وغيرها - إذ لم يكن عنده تكليف إلهي خاص - إلى الشورى، وإن أشرنا إليه اجمالاً أيضاً، فليكن هذا على ذكر منك كي نتلو عليك منه ذكراً.

٣ - الرجوع إلى الخبراء

الحكومة لها عرض عريض، وشعب كثيرة، وكثيراً ما يحتاج في معرفة الموضوعات إلى وجهات نظر الخبراء، فعلى الفقيه تلقي نظرهم في ذلك إذا كانوا مؤتمنين وليس هذا من المشاورة بل من قبيل الرجوع إلى العالم ويشبه التقليد من بعض الجهات في مثل هذه الموضوعات المعضلة الخاصة.

توضيح ذلك: أن كلَّ حكم يحتاج إلى موضوع يتعلّق به، كالمسكر والقمار والأوثان والأصنام، بالنسبة إلى تحريم الشرب واللعب والعبادة وقد يفرق بين «الموضوع» و«المتعلّق» فالمتعلّق هو الفعل الذي يكون مهبط الحكم، كالشرب في لا تشرب الخمر، والعبادة في لا تعبد الصنم، وأمّا الموضوع هو الذي يتعلّق به الأفعال «كالخمر والصنم وآلات القمار» (وقد يطلق الموضوع على ما هو أعمّ منها والأمر سهل بعد وضوح الحال).

والموضوعات على أقسام:

«منها»: ما يكون شرعياً محضاً مستنبطاً من الكتاب والسنة، كالصلاة والصوم والحجّ والطواف وغيرها من أشباهها، والأخرى ما ليس كذلك، بل يكون عرفياً، وهو أيضاً على قسمين: ما يكون معلوماً لكلّ أحد، يعرفه العالم والجاهل، كالماء المطلق والمضاف، والدم والبول، والفراسخ في باب صلاة القصر، والغنم والبقر في أبواب الزكاة وغيرها من أشباهها.

وقسم لا يعرفه إلاّ الخبراء من أهل العلوم والفنون المختلفة، مثل قيمة الدار عند الشكّ فيها والحاجة إليها لمعرفة موضوع الغبن في البيع وعدمه، وكون الصيام ضاراً أم لا، ومقدار حاجة العسكر إلى السلاح وإعداد القوى، ومقدار حاجة المسلمين إلى الأرزاق وغيرها ممّا يكون فقدها ضرراً عليهم، وكذا مقدار الثمر على الشجر عند الحرص والتخمين لأخذ الزكوات، كما كان معمولاً في عصر النبي ﷺ.

وبالجملة معرفة مصالح الأمة يحتاج في كلّ خطوة إلى الخبراء العالمين بها لاسيّما في عصرنا هذا، الذي ازدهرت الحضارة البشرية فيه، واتسع نطاق العلوم والفنون والصناعات والحرف، ولا يقدر الإنسان على أن يكون خبيراً في جميعها، بل ولا في شطر منها إلاّ في حقل محدود.

فالولي الفقيه في هذه الموارد إنّما يستنبط الحكم من موضوعه ويأمر بانفاذه، أمّا

معرفة مصاديقه و موضوعاته فهو في هذا القسم خارج عن قدرته غالباً لا بدّ له من الرجوع إلى أهله، ولكن لا شكّ في اعتبار كونهم مأمونين على الدين والدنيا وكلّما يعتبر في المشير يعتبر فيهم، بل وأزيد، وضرر الرجوع إلى الخبراء غير المأمونين قد يكون أكبر من ترك الرجوع إليهم كما لا يخفى على الخبير.

وهل يعتبر فيهم الإيمان مضافاً إلى الوثاقة؟

لا شكّ في أنهم إذا كانوا مؤمنين كان أحسن وأفضل، بل مادام يمكن الوصول إلى أهل الإيمان لا ينبغي الرجوع إلى غيرهم، ولكن قد لا يكون الخبراء إلّا من غير أهل الإيمان مع الأمن منهم، وحينئذٍ لا مناص عن الرجوع إليهم ولكن مع الاحتياط والحذر اللازم، كما ورد في الاثر من رجوع أمير المؤمنين علي عليه السلام عندما ضربه اللعين، ابن الملجم إلى الطبيب النصرائي^(١).

والدليل على ذلك كلّ أدلّة وجوب التقليد والرجوع إلى أهل الخبرة، فإن بعضها عام يشمل الموضوعات وغيرها كبناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم وآية السؤال، مضافاً إلى سيرته عليه السلام وأمره عبدالله بن رواحة لتخمين مقدار الثمر لأخذ الزكاة وغيرها من أمثالها.

٤ - لزوم الأخذ بأحكام الشرع في جميع أموره

الفقيه بما أنه صاحب الفتوى ومرجع التقليد يستنبط الأحكام الشرعية عن مصادرها، ولكن بما أنه حاكم على الناس يكون مطيعاً لهذه الأحكام ومحققاً لها في الخارج، فهو من هذه الجهة ليس له إلّا التنفيذ، فلا يتخطى عن طور الأحكام، بل لا بدّ له من التمسك بها، فإن أمكنه الأخذ بالعناوين الأولية فيها، وإلّا فبالعناوين

(١) نقله أبو الفرج الاصفهاني صاحب الأغاني (كما في منتهى الأمال للمحدّث القمي رضوان الله تعالى).

الثانوية كالأحكام الواردة على عنوان العسر والهرج، والضرر، وإقامة النظام وغيرها، والحاصل أن وظيفة الحاكم بما أنه حاكم هو تنفيذ الأحكام والقوانين الشرعية لا غير.

وما قد يقال أن الحكم على ثلاثة أقسام:

١ - حكم أولي

٢ - حكم ثانوي.

٣ - حكم ولائي.

فالحاكم غير مقيد بالأخذ بالأحكام الأولية والثانوية، بل له حكم مستقل ولائي، في عرض الأحكام الأولية والثانوية ناشيء من الخلط بين الأحكام التشريعية والأحكام الاجرائية، لا نقول ليس له حكم ولائي بل هو ثابت له، ولكنه ليس في عرضها بل في طولها.

توضيح ذلك: أن الأحكام الأولية كوجوب الصلاة والزكاة والجهاد، والثانوية كإني الضرر والهرج ولزوم حفظ النظام، أحكام كلية إلهية، وقوانين عامة شرعية، وأما الحكم الولائي حكم جزئي من ناحية الحاكم، يحصل من تطبيق القوانين الكلية الإلهية على مصاديقها الجزئية، مثلاً: الفقيه الذي يحكم بأن التدخين بالتبناك في هذا اليوم بمنزلة الحرب ضد الحجة المنتظر (أرواحنا فداه) في الحقيقة ينظر إلى حكم كلي، وهو أن كل شيء يكون سبباً لضعاف المسلمين، وكسر شوكتهم واسرهم في أيدي الأعداء، فهو بمنزلة المحاربة له ﷺ واستعمال التبناك في ظروف خاصة كان ينظر الفقيه الجامع لشرائط الحكم وبحسب رأيه الصائب مصداقاً لذلك، فيحكم بهذا الحكم الولائي باتاً، وإذا ارتفعت العلة الموجبة له يحكم بمجوازه. لتبدل موضوعه، كما وقع كلاهما للسيد الأكبر الميرزا الشيرازي رحمه الله.

وكذلك حكم الفقيه بروية الهلال، ولزوم الصيام أو الإفطار، إنما ينشأ من الأخذ

بالشهادة وتطبيق أدلة حجيتها على مصداق خاص، وهكذا إعلام يوم الوقوف بعرفات ويوم العيد الأضحى لتنظيم مناسك الحج.

ومثله حكمه الولائي بلزوم اعداد قوى خاصة وأسلحة معينة. وأخذ مقدار من الأموال زائداً على الوجوه الثابتة الشرعية في برهة من الزمان لحرب أعداء الله، فإن الحكم الكلي الشرعي في جميع هذه المقامات معلوم، وهو قوله تعالى ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة﴾، أو وجوب مقدّمة الواجب أو غير ذلك من أشباهه، ولكن الولي الفقيه يرى تحقّق موضوعه في الخارج فيتصدى لانفاذ هذا الحكم ويحرض الناس عليه بمقتضى وظيفته وتكليفه.

وإن شئت توضيحاً أكثر لهذه المسألة المهمة فأعلم أن: الأحكام الولائية (أي الأحكام التي يصدرها الوالي) على أقسام:

قسم منها يكون كنصب أمراء الجيش والقضاة والموظفين في دائرة الحكومة الإسلامية، فإنها أحكام إنشائية في مواردها تحصل من إنشاء الوالي لها، لمن فيها الصفات المعتبرة لهذه المناصب، وقسم آخر منها أحكام خاصّة ناشئة عن تطبيق كبريات الأحكام الأولية على مصاديقها، كالأمر بجباية الزكاة والأخماس، ووضعها في مواضعها، وإعداد القوى لحرب الأعداء، وتعيين زمان الحرب والصلح (كل ذلك بعد مراجعة الشورى والخبراء).

وقسم ثالث: أحكام خاصّة حاصلة من تطبيق كبريات الأحكام الثانوية على مواردها، كإيجاب العمل بما يقتضي النظام في أمر عبور السيارات في الشوارع داخل المدن وخارجها فإنها مقدّمة لحفظ النفوس والدماء وأمن السبل، ومقدّمة الواجب من الأحكام الثانوية كما سيأتي.

وكتحريم بعض التجارات مع الأجانب، أو إيجاب بعض الزراعات في برهة من الزمان، لإضعاف شوكة المعاندين، والمنع من تدخلهم في شؤون المسلمين، وحفظاً

لنظام أرزاق الناس والقيام بمكافحة الغلاء وقحط الأرزاق، مما يكون تركه مضرّة للناس لاسيما الفقراء والضعفاء منهم.

وقسم منها: يكون لدفع ظلم الظالمين واعتداء بعض الناس على بعض، كالأمر بفتح مخازن المحتكرين، وبيع ما فيها على الناس، وتعيين الأسعار فيما تحتاج إليه الأمة عند حدوث اجحاف التجار وذوي الصناعات والحرف في التسعير، وما أشبه ذلك. وقد ورد كثير من هذه الأقسام في العهد المعروف الذي كتبه مولانا أمير المؤمنين علي عليه السلام إلى الاشر النخعي حين ولاه مصر، وله نظائر من بعض الجهات في العهود التي عهدها رسول الله ﷺ لامرائه عند إرسالهم إلى مختلف بلاد المسلمين. ولكن كلّ هذه الأحكام تدور حول الأحكام الكلية الإلهية التي وردت في الكتاب والسنة من الأحكام الأولية والثانوية، ولا يتعداها أبداً في شيء من مواردها ولو مورداً واحداً.

فليس للوالي حكم خاص في عرض الأحكام الإلهية يسمى الحكم الولائي، بل له أحكام اجرائية في طولها، ولا أظن أحداً يلتزم بغير ذلك، وليس له حق التشريع وجعل الأحكام الكلية مما لم يرد في الشرع، بل ليس للإمام المعصوم عليه السلام أيضاً ذلك كما سيأتي البحث عنه مفصلاً إن شاء الله عن قريب، فإن الله قد أكمل دينه، وأتم نعمته ولم يبق شيء إلا وقد أنزل الله فيه حكماً حتى أرش الخدش، ولا توجد واقعة ليس لها حكم إلهي كما في الأحاديث المتضاربة، ومما ذكرنا ظهر لك أن هناك فرق واضح بين الحكم الولائي والأحكام التشريعية الأولية والثانوية وإليك بعضها.

١ - الأحكام الولائية أحكام اجرائية جزئية في طريق انفاذ الأحكام الكلية الإلهية (والمراد من الجزئي هنا الجزئي الاضافي لا الجزئي الحقيقي كما هو ظاهر، فمثل المقررات التي وضعت لتنظيم الحركة والمرور وإن كانت أحكاماً كلية إلا أنها، إنما هي مقدّمة لحفظ الدماء والنفوس ونظام المجتمع فهي جزئية بالنسبة إليها).

٢ - البحث عن الأحكام الولائية دائماً بحث موضوعي لما عرفت أنها في سبيل اجراء الأحكام الكلية الإلهية، بخلاف الأحكام الكلية، فوظيفة الفقيه بما أنه مفت استنباط هذا القسم من الكتاب والسنة وبما أنه وال، استخراج الأول من طريق تطبيق الكبريات على صغرياتها.

٣ - الأحكام الولائية في طول الأحكام الشرعية الأولوية والثانوية لا في عرضها، فهذه فروق ثلاثة، يرتبط بعضها ببعض، وإن شئت قلت، بعضها نتيجة بعض.

* * *

بحث حول العناوين الثانوية

لما انتهى الكلام إلى أحكام العناوين الثانوية اشتاقت نفوس جمع من الأحبة إلى تعريفها، وبيان الفرق بينها وبين غيرها، وما يخصها من الأحكام، ولا سيما أننا لم نرَ أحداً من الأعلام قد تعرض لها بشكل مفصل في طيات كتب «الفقه» و «الأصول» ولم نجد إلا إشارات طفيفة في مختلف أبواب الفقه، فأحببت تفصيل الكلام في ذلك لما فيه من آثار كثيرة لاسيما في زماننا هذا. فنقول ومنه جلّ ثنائه نستمد التوفيق والهداية: لا بدّ هنا من رسم أمور:

١ - تعريف العناوين الثانوية وحدودها

قد عرفت أن الأحكام تحتاج إلى موضوع ترد عليه، ومتعلّق، وتتعلّق به، وانها قد يتحدان، وقد يفترقان، ففي مثل وجوب الصلاة، الموضوع والمتعلّق أمر واحد، وفي مثل شرب الخمر مختلفان، وذكر بعض الأصوليين أن الموضوع أشبه شيء بالمعروض في مقابل العرض، ولكنّه مجرّد تشبيه، وإلا فالأحكام أمور اعتبارية لا مساس لها

بالعرض الذي هو من الأمور الحقيقية.

وعلى كل حال، العنوان المأخوذ في الموضوع قد يكون «عنواناً ثابتاً له مع غض النظر عن العوارض والطوارئ التي تتغير الأحكام بها، فيسمى عنواناً أولياً، وأخرى تكون من العوارض والطوارئ التي قد يلحقها ويتغير بها حكمه، فيسمى عنواناً ثانوياً.

وإن شئت فانظر إلى مثل لحم الميتة وحرمتها، ثم الاضطرار إلى أكلها لبعض ما يرد على الإنسان، كالسفر إلى بلاد غير المسلمين مع عدم التمكن من ذبيحة المسلم، ومع عدم القدرة على ترك اللحم زمناً طويلاً للخوف على النفس.

فلحم الميتة حرام ذاتاً بما أنها ميتة، ولكن عروض عنوان الاضطرار يوجب تغيير حكمها مؤقتاً، ثم بعد زواله يرجع إلى ما كان عليه، وكذا الكلام بالنسبة إلى حرمة الكذب، وإباحته أحياناً لما فيه من اصلاح ذات البين، فالكذب عنوان ثابت أولى للحرمة لا يتغير من هذه الجهة ولكن عنوان «اصلاح ذات البين» أمر عارض مؤقت يوجب إباحته فعلاً.

وكذا الواجب في الوضوء هو مسح الرأس والرجلين، ولكن عروض عنوان التقية قد يوجب تغيير حكمه وتبدله بالغسل، وإذا زالت التقية زال حكمها.

وإن شئت قلت: قد ينقسم الشيء إلى أقسام، بذاته، كالماء المنقسم إلى الكر والقليل والمتغير بالنجاسة وغير المتغير والطاهر والنجس، وقد ينقسم بأمر خارجة عن ذاته كالماء المضطر إلى شربه وما لم يضطر، فثل هذه العناوين، من العناوين الثانوية.

فمن هذه الأمثلة الثلاثة وما أشبهها وما ذكرنا في صدر الكلام وذيله، يعلم حال العناوين الثانوية واختلافها مع العناوين الأولية ولا نحتاج إلى مزيد البحث في ذلك.

٢ - كثرة العناوين الثانوية وتنوعها

قد ظهر ممّا ذكرنا عدم حصر هذه العناوين في الضرورة والاضطرار كما توهمه بعض من لا خبرة له بالفقه والأصول، بل هي كثيرة متفرقة في أبواب الفقه، ويشكل حصرها في عدد خاص ولكن الأشهر من بينها العناوين التالية:

١ - عنوان الضرورة والاضطرار - وهو ما ورد في قوله تعالى ﴿وما لكم ألا تأكلوا ممّا ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾^(١). وظاهره عام يشمل جميع المأكولات، اللهم إلا أن يقال أن ورودها في سياق آيات احكام اللحوم يوجب انصرافها إليه فقط، وهو بعيد.

وقد أُشير إليه في آيات أخر أيضاً من كتاب الله العزيز^(٢) كلّها واردة في أحكام اللحوم، ولكن ملاك الحكم عام كما هو ظاهر.

وقد روى أبو بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه؟ فقال: لا إلا أن يكون مضطراً ليس عنده غيرها، وليس شيء ممّا حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه^(٣).

وما روى سماعة قال: سألت عن الرجل يكون في عينيه الماء... فقال: لا بأس بذلك، وليس شيء ممّا حرم الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه^(٤).

وحكم الاضطرار والرخصة الحاصلة منه ثابت بالأدلة الأربعة كما لا يخفى على من راجعها.

(١) الانعام: ١١٩.

(٢) راجع البقرة: الآية ١٧٣ والمائدة: الآية ٣ والنحل: الآية ١١٥.

(٣) الوسائل: ج ٤ ب ١ من أبواب القيام ح ٧.

(٤) الوسائل: ج ٤ ب ١ من أبواب القيام ح ٦.

٢ - عنوان الضرر والضرار - وهو أيضاً وارد في الكتاب العزيز في موارد خاصّة مثل قوله تعالى: ﴿لا تضار والدّة بولدها ولا مولود له بولده﴾^(١). الواردة في حكم الرضاع وقوله تعالى: ﴿ولا تضاروهن لتضيّقوا عليهن﴾^(٢) الواردة في حكم المطلقات، والعمدة في عموم الحكم هو حديث «لا ضرر ولا ضرار» المعروف بين الفريقين وغيره من أشباهه، وقد أوردناها جميعاً في كتابنا القواعد الفقهية في قاعدة «لا ضرر» فراجع القاعدة الأولى من القواعد الثلاثين.

٣ - عنوان العسر والحرج - وقد ورد أيضاً في كتاب الله في قوله تعالى: ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾^(٣) ويدلّ عليه الروايات الكثيرة المستفيضة التي لعلّها تبلغ حد التواتر، وقد نقلنا شطراً منها في الكتاب المذكور «القاعدة الثانية من تلك القواعد».

٤ - عنوان التقيّة - بما لها من الأقسام «الخوفي» و «التحبيبي» و «التقيّة المقابلة للاشاعة وإذاعة الاسرار» (بناء على كونه قسماً ثالثاً كما مال إليه بعض). وأن اخترنا في محله أنها راجعة إلى القسم الخوفي) وعلى كلّ حال يدلّ على أصل هذا العنوان، الأدلة الأربعة أيضاً كما تظهر القاعدة بمراجعة الكتاب المذكور، وهذا العنوان قد يوجب تحليل الحرام أو تحريم الحلال بعنوان حكم موقت عارضي.

٥ - مقدّمة الواجب أو الحرام - (بناءً على ما هو الحقّ من وجوب الأوّل، وحرمة الثّاني كما ذكرناها في محله) وهذا العنوان هو الدليل الوحيد أو الدليل العمدة على بعض المسائل المشهورة في الفقه، مثل وجوب المكاسب والحرف التي يتوقف عليها

(١) البقرة: ٢٣٢.

(٢) الطلاق: ٦.

(٣) الحج: ٧٨.

حفظ النظام، فإن حفظ النظام واجب قطعاً ويمكن الاستدلال عليه بالأدلة الأربعة، بل العلة في تشريع كثير من الأحكام لاسيما الحدود والتعزيرات هو هذا، فيجب ما يكون مقدّمة له.

ولعلّ تحريم التباك في القضية المشهورة عن السيّد الأكبر الميرزا الشيرازي من هذا القبيل، لأن استعماله كان سبباً لمزيد اشترائه، وهو بدوره كان سبباً لازدياد قوّة الدول الاستعمارية واستضعاف المسلمين وسلطة الأجانب عليهم (وقد يكون مصداقاً لعنوان آخر وهو الاعانة على الحرام) وكذلك الكذب إذا كان مقدّمة لاصلاح ذات البين، أو الغيبة مقدّمة لنصح المستشير، وجميع هذه إنما تجب أو تحرم بعنوان ثانوي وهو عنوان المقدمة.

ومن هذا القبيل أيضاً أخذ بعض الأموال من الناس زيادة على الحقوق الواجبة المعروفة مقدّمة لاكتساح السلاح وما يكون أعداؤه في مقابل الأعداء في بعض الظروف الخاصّة.

٦- قاعدة الأهم والمهم عند التزاحم - ويدلّ عليها «العقل» و «الشرع» بل يمكن إقامة الأدلة الأربعة عليها كما لا يخفى على الخبير، كالمثال المعروف الدارج بينهم من الدخول في الأرض المغصوبة لانجاء الغريق، وكالأكل في الخمصة لحفظ النفس، فإن الحكم الأولي وإن كان يقتضي عدم جواز التصرف في أموال الناس، ولكن مزاحمة الواجب الأهم وهو حفظ النفس المحترمة تقتضي جوازه بل وجوبه بعنوان ثانوي. بل ويمكن ارجاع مسألة مستثنيات الكذب والغيبة إليها، وكذا قاعدة الضرورة والاضطرار وكذا الضرر والضرار، وهكذا مسألة التقية (سواء الخوفي والتحبيبي منها) ففي جميع هذه الموارد يدور الأمر بين مصلحتين، ويقع التزاحم بين ملاكين فيؤخذ بالأقوى منهما، وبهذا البيان يمكن ارجاع كثير من العناوين الثانوية إلى

قاعدة الأهم والمهم تراحم الملاكين وليكن هذا على ذكر منك.
ومما لا بدّ من التأكيد التام عليه أن معرفة المصالح والمفاسد، والأهم من غير
الأهم، لا بدّ أن يكون بحسب مذاق الشرع، وما عرفنا من لسان أدلته، من اهتمام
الشارع المقدس ببعض الأمور أكثر من بعض، لا بحسب مذاقنا وما يبدو في أذهاننا
من الاستحسانات.

والحاصل أن معرفة مصاديق هذه القاعدة إنّما هو إلى الفقيه العالم بلسان الشرع
لا أنه موكل إلى الاستحسانات والعقول الضعيفة.

٧ - أمر الوالد ونهيه - سواء قلنا بوجوب اطاعته في غير الواجب والحرام، أو
قلنا أن المحرم هو العقوق (أي ما يوجب اذاه) فقط، وقد دلّ عليه الكتاب والسنة،
فالسفر قد يكون مباحاً أو مستحباً لكونه مقدّمة للحجّ المستحب، ولكن يأمر الوالد
به أو ينهى عنه فيصير واجباً أو حراماً بالعنوان الثانوي مؤقتاً، مع بقاء الحكم الأولي
في مرحلة الانشاء فإذا ارتفع هذا العنوان ارتفع حكمه.

٨ و ٩ و ١٠ - النذر والعهد والقسم - الثابت بالكتاب والسنة، جميعها من
العناوين الثانوية، فكم عمل مستحب أو مباح بعنوانه الأولي يجب أو يحرم بالنذر أو
العهد أو القسم، فصلاة الليل مستحب بعنوانه الأولي، ولكن تجب بالنذر بعنوانها
الثانوي، فإذا انقضى النذر انتقض هذا الحكم، وكذا الانفاق في سبيل الله وشبهه
وفعل بعض الأمور، مكروه بعنوانه الأولي ولكن بالنذر أو القسم على تركه يحرم
وهكذا اشباهها.

فهذه عشرة عناوين من العناوين الثانوية، ولا ندعي حصرها في ذلك، ولعلّه
يعثر المتتبع على عناوين أخرى في طيات كتب الفقه، ومنه يعلم عدم حصرها في
عنواني «الضرورة» و «الحرج» كما زعمه بعض، بل هناك عناوين كثيرة أخرى

لا ترتبط بالضرورة أو العسر والحرج، قد عرفت الإشارة إلى شطر منها، مثل التقية التحببية وأمر الوالد والنذر والقسم وغيرها.

٣- دور العناوين الثانوية في حياة الفقه الإسلامي وازدهاره

هناك أصلان يعدان من الأصول المسلّمة في الإسلام:

أبدية الإسلام وعالميته، فالإسلام لا ينحصر بزمان، دون زمان وبمكان دون مكان، ولا قوم دون قوم، بل يجري مجرى الشمس والقمر، مدى الدهور والاعصار، وفي مختلف انحاء العالم، يضيء ويشرق على الجميع إلى آخر الدنيا وفي جميع الأقطار. يدلّ عليهما ما ورد في القرآن من التعبير بقوله تعالى: «يا أيها الناس، يا بني آدم، ويا أيها الذين آمنوا، ويا أيها الإنسان، ويا عبادي» في آيات كثيرة تدلّ على أن المخاطب بها جميع البشر من زمان نزولها إلى آخر الدنيا، وفي كلّ مكان من الأمكنة، وكلّ بقعة من بقاع الأرض.

ويدلّ على الثاني بالخصوص آية الخاتمية: ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾ وغير ذلك ممّا ورد في القرآن الكريم من قوله تعالى ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ وشبهه.

وفي السنّة روايات كثيرة ليسنا بصدد ذكرها الآن، وقد صار هذان الأصلان من الواضحات يعرفه كلّ من له المام بالإسلام.

ثمّ إذا كان الإسلام ديناً عالمياً ابدياً لنوع البشر، مع أن المجتمعات لا تزال في تطور وتغيير، ولا تزال حوائجهم تختلف وتزداد وتنوع وتتشعب، مع كون قوانين الإسلام ثابتة مؤبدة، يُتسائل أنه كيف ينطبق ذاك الأمر المتغير دائماً، على هذه القوانين الثابتة دائماً؟ وهل يمكن الجمع بينهما؟ مع أنّنا نرى القوانين في المجتمعات الإنسانية - مرادنا القوانين التي وضعتها أيدي البشر - تتغير دائماً كي

تنطبق على مراداتهم، فالإسلام يجعل قوانينه ثابتة ومع ذلك يقضي بها حوائج الناس في جميع اقطار العالم وجميع الاعصار، وهذه مسألة مهمة عجيبة.

وقد فاز الإسلام في هذا الميدان فوزاً عظيماً، والسرّ فيه مضافاً إلى أن واضع القانون هنا هو الله، العالم بالسرائر، والواقف على الضمائر، وهو الخالق للإنسان الخبير بحاجاته المادية والمعنوية، فإن في الإسلام أصولاً كلية، وقوانين جامعة، لها شمول كثير، ودوائر واسعة، وخطوط عريضة، تزدهر زماناً بعد زمان، وتتغير مصاديقها وتبقى ذواتها، مثل «أوفوا بالعقود» و «المؤمنون عند شروطهم»، و «ما حكم به العقل حكم به الشرع» وغيرها من اشباهها.

اضف إلى ذلك، القواعد الكثيرة المشتملة على العناوين الثانوية مثل «قاعدة لا ضرر» و «قاعدة لا حرج» و «الضرورة» و «لزوم ما يتوقف عليه حفظ النظام»، و «قاعدة الأهم والمهم عند تزامن المصالح» وأشباهها.

فكم من مشكلة عظيمة انحلت بفضلها، وكم من عوبصة غامضة مظلمة انكشفت في ضوء أنوارها، فأحكام العناوين الثانوية من أهم أسباب الحكومة الإسلامية لحلّ المعضلات.

ولكن هنا أمران يجب التنبيه عليهما، والتحذير منهما كلّ الحذر.

الأول: أنه ليس معنى هذا الكلام، اتباع الأهواء والمجري على وفق جريان الماء وأخذ الأحكام الأولية كشمعة يصنع بها ما يشاء، ويتلاعب بها كيف يراى.

بل لابدّ من الدقّة، وكمال الدقّة، في كشف مصاديقه والأخذ بما هو مقتضى الحزم والاحتياط فيها، فإن الأمر هنا صعب مستصعب، وقد خفي على بعض من لا خبرة له بالفقه حتّى أصبحت أحكام الله تعالى تابعة لميولهم، رغم حكم الإسلام بوجوب الخضوع لأحكام الله تعالى، وقوله تعالى ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتّى يحكموك فيما

شجر بينهم ثم لا يجدون في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً^(١).
وقد سمعنا أنه أتت بعض النساء من العوام إلى القاضي تدّعي العسر والخرج في البقاء مع زوجها وتطلب الطلاق بذرائع واهية (مثل أن زوجها له عادة سيئة عند الأكل والشرب أو في الملبس والمشرب أو غير ذلك).

فلابدّ للفقيه أن يصمد تجاه هذه الأهواء التي قد تفرغ الإسلام من محتواه، فالافراط باطل، كما أن التفريط وترك التمسك بهذه العناوين لحلّ المعضلات العديدة الاجتماعية بدعوى التقديس والاحتياط أيضاً من أهواء الشيطان ومكائده.

الثاني: إن بعض العناوين الثانوية مما تختص بحالة الضرورة وشبهها لا يمكن الأخذ بها في كلّ حال وجعلها كقانون مستمر في حال الاختيار، ولا يمكن بناء أكثر أحكام الشرع عليها وحلّ جلّ المشكلات بها. بل لابدّ من اللجوء إلى العناوين الأولية والقوانين المتخذة منها فإنها العمدة في حلّ المعضلات الاجتماعية، ولو بذلنا الجهد في هذا السبيل لظفرنا بالمقصود قطعاً، ثم نأخذ من العناوين الثانوية لحالات خاصة وظروف معينة.

والحاصل أن القول بأنه لا تدور رحى المجتمعات البشرية اليوم إلا مدار عناوين الضرورة والاضطرار، والضرر والضرار، قول فاسد، ومفهومه أن حياة الإسلام وقوانينه (نعوذ بالله) قد انقضت، ودورها قد انتهت، فيكون كالمريض الذي لا تستمر حياته إلا بالتغذية عن طريق وريده فقط.

نعم لاشكّ أنه قد يكون في عمر الإنسان ساعات لا يمكن التحفظ على حياته إلا بهذا الطريق، ولكن لو أن إنساناً لا يعيش أبداً إلا بهذا الأسلوب، ولا يقدر مدى حياته على التغذية كما هو المتعارف، ففي الحقيقة قد تمت حياته وانقضت أيامه، ولم

يبقى له شيء، وكذلك قد تكون في البلاد اضطرابات لا تمكن الغلبة عليها إلا بالتوسل بالقوة العسكرية، ولكن هذا خاص ببرهة من الزمان، فلو أن بلداً من البلاد وحكومة من الحكومات لا يقوم أمرها إلا بهذا النحو من الحكومة كان دليلاً على اضمحلالها من أصل، وعلى أن دورها قد انتهى، وهكذا الإسلام لو قلنا أنه لا يبقى له شيء إلا من طريق الأحكام الثانوية الاضطرارية وهذا أمر ظاهر لا ستر عليه. وملخص الكلام، أنه ليس دور هذا القسم من العناوين الثانوية الاضطرارية إلا حل المضاعلات الناشئة عن الازمات الاجتماعية والاقتصادية، ولا يمكن التمسك بها في كل الحالات وجميع الظروف.

وبعبارة أوضح لو قلنا أن نظام الأمة الإسلامية في زماننا هذا لا يتم إلا بالأخذ بالعناوين الثانوية الاضطرارية في جميع الأمور فقد اعترفنا بنقص قوانين الإسلام وعدم احتفاظها على مصالح البشر في عصرنا هذا، وإلا كانت العناوين الأولية من أحكامه تعالى كافلة لهذه المهمة.

وهذا الاعتراف العملي، خطأ عظيم وذنب لا يغفر ونعوذ بالله منه.

٤ - النسبة بين العناوين الثانوية والأولية

والنسبة بينهما تارة تكون بالحكومة كما في أدلة لا ضرر ولا ضرار، فإن قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» وقوله «وليس شيء مما حرمه الله إلا وقد أحله لمن اضطر إليه» وكذلك أدلة النذر والعهد والقسم كلها بالنسبة إلى العناوين الأولية، وكل ما كان بلسانه ناظراً إلى غيره، سواء جعله موسعاً أو محدوداً فهو حاكم عليه والمقام من هذا القبيل.

وأخرى : يكون مقدماً عليه من جهة الرجحان في الملاك عند تراحم الواجبين أو المحرمين، كما في عنوان الأهم والمهم.

وثالثة : من قبيل تقديم ما فيه الاقتضاء على ما ليس فيه الاقتضاء، كوجوب الأمر المباح إذا كان مقدمة للواجب، وكحرمة إذا كان مقدمة للحرام، فإن أدلة وجوب المقدمة عقلية لا معنى لجريان الحكومة فيها، بل تقدّم على أدلة المباحات لأنها ليس فيها اقتضاء وملاك للوجوب أو الحرمة، وبعد ما صار مقدّمة للواجب أو الحرام كان فيها اقتضاء لذلك، كما لا يخفى على الخبير.

فتقديم العناوين الثانوية على الأولية إنما يكون لجهات شتى، في كلّ مقام بحسبه.

٥ - ولاية الفقيه بنفسها من العناوين الأولية

كما أن منصب الافتاء ومنصب القضاء أيضاً كذلك، فهذه المناصب الثلاثة كلّها من العناوين الأولية، ولكن الكلام كلّ في متعلّق هذه المناصب، فنصب الافتاء يدور مدار استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، ومنصب القضاء يدور حول احقاق الحقوق واجراء الحدود على وفق أحكام الشرع، والولاية تدور مدار اصلاح نظام المجتمع الإنساني من طريق تنفيذ أحكام الشرع واجرائها، فكلّ هذه المناصب تدور مدار الأحكام الإلهية الأولية والثانوية لا غير، وجميع هذه في طول تلك الأحكام، فكما أن منصب الافتاء لا يتعدى كشف أحكام العناوين الأولية والثانوية، والقضاء لا يتعدى عن إحقاق الحقوق على وفق أحكام الشرع، فكذلك الولاية لا تتعدها أبداً، وإلا لم تكن ولاية إلهية إسلامية، ومن الواضح أنه ليس للفقيه الولاية كيفما شاء وأراد كما مرّ مراراً.

* * *

الثالث - كشف النقاب عن الولاية المطلقة

إن قلت : أنه قد ورد في بعض كلمات الأعظم رحمته أن ولاية الفقيه مطلقة لا تقييد فيها.

قلت : نعم هي كذلك، ولكن المراد منه أنه لا تتقيد بالضرورة والاضطرار وشبه هذه الأمور، توضيح ذلك : أنه قد تطلق العناوين الثانوية ويراد منها جميع ما ينطبق عليه التعريف الذي ذكرنا آنفاً، ولها حينئذٍ عرض عريض يشمل العناوين العشرة السابقة وغيرها.

وأخرى تطلق ويراد منها خصوص الضرورة والاضطرار، فمعنى خروج ولاية الفقيه عن العناوين الأولية والثانوية هو الأخير، وحينئذٍ لا مانع من انطباق عناوين أخرى عليه.

والشواهد على ذلك كثيرة أولها : ما ذكر في كلماتهم من الأمثلة «منها» حكم الفقيه بترك الحج في بعض السنين، وفي بلد من البلاد، إذا كان هناك مصالح أهم منه فإنه لا ريب في إنطباقه على ما عرفت من قاعدة الأهم والمهم، فهل ترى أحداً من الفقهاء يحكم بترك الحج الواجب بل المستحب لمصلحة شرعية تكون في الترك، أهم وأولى من مصلحة فعلها؟ و «منها» إحداث الشوارع أو ابداع القوانين والأنظمة الحاكمة على مرور السيارات لما فيها من حفظ النفوس والدماء التي تكون أهم من تخريب بعض البيوت وإعطاء قيمتها كما هو حقها (من دون إذن صاحبها) وكذلك سلب حرية الناس في الشوارع وتقيدهم ببعض القيود، فهذه كلها من مصاديق قاعدة الأهم والمهم، ولعمري أن هذه الأمثلة من أقوى الشواهد على ما ذكرنا.

ثانيها : إن قلنا أن ولاية الفقيه لا تتقيد بشيء، فهل نقول بأنه لا تتقيد بمراعاة مصالح المسلمين أبداً، أو نقول بوجوب مراعاتها عليه؟

والأول لا يتفوه به أحد، وعلى الثاني فهل هذه المصلحة مشكوكة، أو مظنونة أو قطعية تستفاد من لسان الشرع والعقل؟

والأول أيضاً لا يقول به أحد، والثاني أمّا أن لا يترجح على ما في ارتكاب مخالفة الأحكام الأولية من المفسد، أو يترجح.

والأولى أي ما كان ملاك المفسدة أهم فيه لا يظن الإلتزام به من أحد، وعلى الثاني يدخل في قاعدة الأهم والمهم، وقد عرفت أنه داخل في العناوين الثانوية وهو المطلوب، فولاية الفقيه ترجع بالمآل إلى مراعاة الأهم فالأهم شرعاً.

ثالثها: ما عرفت من أن الأحكام الولائية، أحكام اجرائية وتنفيذية لأنها مقتضى طبيعة مسألة الولاية، وأنها دائماً ترجع إلى تشخيص الصغريات والموضوعات، وتطبيق أحكام الشرع عليها. وتطبيقها على أحكام الشرع، وليس للوالي بما أنه وال التدخل في نفس الأحكام الكلية، بل بما أنه مفت ومرجع للفتوى، كما أنه ليس له القضاء بما أنه وال، بل بما أنه قاض، ومن الواضح أن الفقيه بماله من منصب الافتاء يجوز له استنباط الأحكام عن أدلتها واستباطها عن منابعها، فتدبر جيداً فإنه حقيق به.

فولاية الفقيه مطلقة في حريم أحكام الشرع، لا فيما خالف أحكامه، ولا يظن بأحد القول باطلاقها في ما خالف الشريعة، لأنه منصوب لاجرائها وتنفيذ أحكامها، وأحكامها تدور على العناوين الأولية والثانوية فحسب، والأمر واضح بحمد الله.

* * *

المقام السادس من صلاحيات الولي الفقيه: «مهمة الولاية على التشريع»

أمّا الجزئية أعني الأحكام الاجرائية فلا إشكال فيه، ولكنها كما عرفت من قبيل تطبيق الكبريات على مصاديقها، ولا ينبغي أن يسمّى تشريعاً، وذلك مثل أنظمة مرور السيارات فإنها مقدّمة لحفظ النفوس والدماء ونظم البلاد. وأمّا الكلية فالجواب عن هذا السؤال فيها وإن كان واضحاً، ولكن توضيحه أكثر من هذا يحتاج إلى بيان مقدّمه نذكر فيها وجهات نظر علماء الإسلام وآرائهم حول التشريع الإسلامي فنقول ومنه نستمد الهداية:

أجمع علماء الإسلام على أنه لا يجوز الاجتهاد في مقابل النصّ، فلو كان هناك نصّ في حكم من الأحكام لم يجز إلّا قبوله، بل هذا مرادف لقبول النبوة والاعتقاد بها، وما صدر من بعض الماضين مخالفاً لهذا فإتّما صدر غفلة واشتباهاً، وإلّا فالمسألة واضحة.

وأمّا في ما لا نصّ فيه فقد أخذ الجمهور بالقياس والاستحسان والاجتهاد بمعناه الخاصّ، ووضعوا فيه أحكاماً بآرائهم، زعماً منهم أن ما لا نصّ فيه لا حكم فيه في الواقع، فلا مناص إلّا من تشريع حكم فيه، أمّا بقياسه على غيره من أحكام الشرع، وأمّا بالبحث والفحص عن المصالح والمفاسد، فما ظنوا فيه المصلحة أو جوبه، وما

ظنّوا فيه المفسدة حرّموه «ومنع قليل منهم القياس والاستحسان ولكنه شاذ»، كلّ ذلك يسمّى عندهم اجتهاداً بالمعنى الخاصّ.

وأما أصحابنا الإمامية (رضوان الله تعالى عليهم) فقد قالوا بأنه ليس هناك واقعة لا نصّ فيها ولا يوجد أمر خال عن حكم شرعي، وإن الدين قد كملت أصوله وفروعه بحيث لم يبق محل لتشريع أحد أبداً.

نعم هذه الأحكام تارة وردت في نصوص خاصّة، وأخرى في ضمن أحكام كلية وقواعد عامة وجميعها محفوظة عند الإمام المعصوم، صادق بعد صادق، وعالم بعد عالم ووصلت أكثرها إلينا من طريق الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل، وربما لم يصل بعضها إلينا، ولكنّه ثابت في الواقع، فعلى المجتهد الجد والجهد في الموصول عليها، وإن يؤس عن الوصول إلى بعضها أحياناً فعليه الأخذ بما هو وظيفة الشاك، من الأصول العملية التي لا تخرج عنها واقعة، ولا يشذ عنها شاذ، بل هي جامعة وشاملة لجميع الموارد المشكوكة فعلى هذا، «الفراغ القانوني» غير موجود في مكتب أهل البيت (عليه السلام) ومن يحذوا حذوهم، بل كلّما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة، في حياتهم الفردية والاجتماعية، المادية أو المعنوية، فقد ورد فيه حكم إلهي وتشريع إسلامي، فلا فراغ، ولا نقص أصلاً، ولا يبقى محل لتشريع الفقيه أو غيره.

فالذي للفقهاء دامت شوكتهم، أمران:

الأوّل: الجهد والاجتهاد في كشف هذه الأحكام عن أدلتها.

الثاني: تطبيقها على مصاديقها وتنفيذها بما هو حقّها، والأوّل هو الافتاء، والثاني

هو الولاية والحكومة.

ويدلّ على ذلك أمور:

١- آيات من كتاب الله :

«منها» قوله تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾^(١) وكيف يكون الدين كاملاً لو خلت الوقائع عن الأحكام اللازمة؟ وكيف يكون الدين خاتماً والشرعية عالمية مع عدم وجود ما يغني الإنسان إلى آخر الدهر، وفي جميع أقطار العالم من الأحكام والشرائع؟
فكما نقول بكمال الدين في أصوله بنصب ولي الله المعصوم عليه السلام فكذلك في فروع، كما أن القول بعدم النص في الأصول وأنه موكل إلى الناس مردود، فكذلك القول بعدمه في الفروع أيضاً مردود ممنوع.

وقد ورد في تفسير الآية عن الرضا عليه السلام في حديث طويل ما لفظه: «وما ترك شيئاً تحتاج إليه الأمة إلا بينته، فمن زعم أن الله عز وجل لم يكمل دينه فقد ردّ كتاب الله، ومن ردّ كتاب الله فهو كافر»^(٢).

فكما أنه لم يجعل أمر الإمامة بأيدي الناس، وإلا لم يكن الدين كاملاً، فكذا أمر الأحكام والتشريعات.

«منها» قوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾^(٣).
ظاهر هذه الآية إن الأشياء التي لها صلة بسعادة الإنسان وكرامته وصلاحه وفساده المذكورة في كتاب الله، في عمومها أو خصوصه.
وقد ورد في تفسير الآية أحاديث كثيرة تؤكد على هذا المعنى ستأتي الإشارة إليها إن شاء الله.

(١) المائدة: ٦.

(٢) تفسير البرهان: ج ١ ص ٤٣٥.

(٣) النحل: ٨٩.

٢- ومن السنّة

الأحاديث الدالة على أن كلّما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة مبينة في الشريعة المقدسة حتّى أرش الخدش، وقد عقد لها في الكافي باباً مستقلاً أورد فيه عشر روايات وإليك شطر منها.

الأوّل: ما رواه مرازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّ الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كلّ شيء، حتّى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد، حتّى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا، أنزل في القرآن، إلّا وقد أنزله الله فيه^(١).

الثاني: ما رواه عمر بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلّا أنزله في كتابه وبينه لرسوله صلى الله عليه وآله (الحديث)^(٢).

الثالث: ما رواه حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول: ما من شيء إلّا وفيه كتاب أو سنّة^(٣).

الرابع: ما رواه المعلّى بن خنيس قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: ما من أمر يختلف فيه أثنان إلّا وله أصل في كتاب الله عزّ وجلّ ولكن لا تبلغه عقول الرجال^(٤).

الخامس: ما رواه سماعة عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: قلت له، أكل شيء في كتاب الله وسنّة نبيه صلى الله عليه وآله أو تقولون فيه؟ قال: بل كلّ شيء في كتاب الله وسنّة نبيه صلى الله عليه وآله^(٥).

(١) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٥٩ ح ١.

(٢) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٥٩ ح ٢.

(٣) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٥٩ ح ٤.

(٤) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٦٠ ح ٦.

(٥) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٦٢ ح ١٠.

السادس : وأوضح من ذلك كله ما ورد في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا، وذم أهل الرأي والقياس، والقائلين بخلو بعض الوقائع عن الحكم وإيكال حكمها إليهم، ما نصّه:

«ترد على أحدهم القضية في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه، ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله، ثم يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوب آرائهم جميعاً - والههم واحد! ونبيهم واحد! وكتابهم واحد! فأمرهم الله سبحانه بالاختلاف، فأطاعوه؟ أم نهاهم عنه، فعصوه؟ أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه أم كانوا شركاء له، فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى، أم أنزل الله ديناً تاماً فقصر الرسول ﷺ عن تبليغه وأدائه، والله سبحانه يقول: ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان لكل شيء»^(١).

ودلالة الجميع على المطلوب واضحة.

* * *

٣ - وهناك طائفة أخرى من الأخبار تدلّ على أن جميع ما ذكره الأئمة عليهم السلام رواية عن رسول الله ﷺ فلم يقولوا بآراءهم شيئاً، بل كان جميع ذلك في سنة رسوله ﷺ وهذه الطائفة كثيرة جداً.

رويت في الكتاب القيمّ جامع أحاديث الشيعة باسنادها، في الباب الذي عقد لبيان حجية فتوى الأئمة المعصومين عليهم السلام (لأجل الاحتجاج على المخالفين بأنهم إن أنكروا إمامتهم المنصوصة فلا أقل من أن الواجب عليهم قبول قولهم بما هم يروون جميع علومهم عن رسول الله ﷺ) وهذه الأحاديث كثيرة نذكر شرطاً منها يكون وافياً بالمقصود.

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١٨.

الأول: ما رواه جابر قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام إذا حدثني بحديث فاسنده لي، فقال: «حدثني أبي عن جدي رسول الله صلى الله عليه وآله عن جبرئيل عن الله عز وجل، وكلّمه أحدثك بهذا الاسناد»^(١).

الثاني: ما رواه حفص بن البختري قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: نسمع الحديث منك فلا أرى منك سماعه أو من أبيك، فقال: ما سمعته مني فاروه عن أبي، وما سمعته مني فاروه عن رسول الله صلى الله عليه وآله^(٢).

الثالث: ما رواه في البصائر عن عنبة قال: سألت رجلاً أبا عبد الله عليه السلام عن مسألة فأجابته فيها، فقال الرجل إن كان كذا وكذا ما كان القول فيها؟ فقال له: مهماً اجبت فيه بشيء فهو عن رسول الله صلى الله عليه وآله لسنا نقول برأينا في شيء^(٣).

الرابع: ما رواه في الكافي عن قتيبة، قال: سألت رجلاً أبا عبد الله عليه السلام عن مسألة فأجابته فيها، فقال الرجل: رأيته إن كان كذا وكذا ما يكون القول فيها؟ فقال له، مه؟ ما أجبتك فيه من شيء فهو عن رسول الله صلى الله عليه وآله لسنا من «رأيته» بشيء!^(٤).

الخامس: ما رواه في البصائر عن فضيل بن يسار عن أبي جعفر عليه السلام قال: لو حدثنا برأينا ضللنا كما ضل من كان قبلنا، ولكنّا حدثنا ببينة من ربنا بينها لنبيه، فبينها لنا^(٥).

إلى غير ذلك ممّا في هذا المعنى وهذه أيضاً تدلّ بأفصح بيان على أن الأئمة المعصومين لم يشرعوا حكماً من الأحكام، وكلّموا قالوه فهي تشريعات إلهية عن

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ١ ب ٤ من أبواب المقدمات ح ٣.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: ج ١ ب ٤ من أبواب المقدمات ح ٤.

(٣) بصائر الدرجات.

(٤) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٥٨ ح ٢١.

(٥) جامع أحاديث الشيعة: ج ١ ب ٤ من أبواب المقدمات ح ٩.

رسول الله ﷺ، فإذا كان حالهم كذلك فكيف بغيرهم من الفقهاء الأعلام. كما تدلّ هذه أيضاً على عدم وجود «الفراغ» في الأحكام الإسلامية، ولا مجال فيها إلا كشفها عن منابعها أو الرجوع فيها إلى الأصول المقررة للشاك، التي طفحت بها الكتب الأصولية ولا تزال تكون مرجعاً للعلماء والفقهاء.

* * *

٤- وقد عثرنا أيضاً على طائفة ثالثة تدلّ على أن جميع الأحكام الشرعية كانت مكتوبة في كتاب علي عليه السلام حتى أُرش الخدش. وعبر عنه تارة بالجامعة، وأخرى بالجفر، وثالثة بمصحف فاطمة، ورابعة بكتاب علي عليه السلام والنتيجة واحدة وظاهر الجميع أنه كان هناك كتاب جامع للأحكام الإسلامية محفوظ عندهم وإليك شطر منها:

الأول: ما رواه في البصائر عن عبد الله بن ميمون عن جعفر عن أبيه عليه السلام قال: في كتاب علي عليه السلام كل شيء يحتاج إليه حتى الخدش والأرش والهرش^(١).

الثاني: ما رواه عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول، وذكر ابن شبرمة في فتياه، فقال: اين هو من الجامعة، أملى رسول الله ﷺ وخط علي عليه السلام بيده فيها جميع - الحلال والحرام حتى أُرش الخدش فيه^(٢).

الثالث: ما رواه عن جعفر بن بشر عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما ترك علي عليه السلام شيئاً إلا كتبه، حتى أُرش الخدش^(٣).

الرابع: ما رواه في الكافي عن الصيرفي قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إن عندنا

(١) جامع أحاديث الشيعة: ج ١ ب ٤ من أبواب المقدمات ح ٢٣.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: ج ١ ب ٤ من أبواب المقدمات ح ٢٥.

(٣) جامع أحاديث الشيعة: ج ١ ب ٤ من أبواب المقدمات ح ٢٦.

ما لا يحتاج معه إلى الناس، وإن الناس ليحتاجون إلينا، وإن عندنا كتاباً أملاء رسول الله ﷺ وخط علي عليه السلام، صحيفة، فيها كلّ حلال وحرام^(١).

الخامس: ما رواه علي بن سعيد عن الصادق عليه السلام في تفسير الجفر، وفيه أنه كتاب فيه كلّ ما يحتاج الناس إليه إلى يوم القيامة من حلال وحرام، بأملاء رسول الله ﷺ وخط علي عليه السلام^(٢).

إلى غير ذلك ممّا ورد في هذا المعنى، وفي تفسير «الجامعة» و «الجفر» وغيره ولعلّها تبلغ حدّ التواتر، وجميعها شاهدة على أن أحكام الإسلام تامّة كاملة جامعة لا يبقى معها تشريع آخر، وأن الأئمة عليهم السلام لا يقولون شيئاً فيها برأيهم، وتشريع منهم، فلا يبقى محلّ لهذا السؤال: هل يكون للفقيه ولاية على التشريع أم لا؟ وكيف يمكن أن تكون ولاية الفقيه أوسع من ولاية الأئمة عليهم السلام مع أن ولاية الفقهاء فرع من فروع تلك الولاية الجامعة الإلهية.

إن قلت: فهل الالفاظ التي ذكرها الأئمة عليهم السلام عين الفاظ رسول الله ﷺ؟ قلت: الظاهر عدمه، فإنه من البعيد بعد جواز النقل بالمعنى الاختصار عليها، بل الظاهر من غير واحد من الأخبار أنهم عليهم السلام كانوا يطبقون الكبريات على الصغريات، ويردون الأصول إلى الفروع، مع صحّة الاسناد إليه ﷺ مثلاً إذا قال رسول الله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» على نحو مطلق، ثمّ سئل الإمام عليه السلام عن اضرار الزوج بالزوجة أو بالعكس أو بالولد، فقال: «إن رسول الله ﷺ نهى ذلك» كان اسناداً صحيحاً قطعاً وكذلك بالنسبة إلى غيره من الأصول والقواعد وتوضيحها أكثر من ذلك، ويطلب في مظانه.

(١) الأصول من الكافي: ج ١ ص ٢٤١.

(٢) جامع أحاديث الشيعة: ج ١ ب ٤ من أبواب المقدمات ح ٤١.

٥ - ويدلّ على ما ذكرنا أيضاً بوضوح ما أجمعت الأصحاب عليه، من بطلان التصويب لما فيه من خلو الواقعة عن الحكم المشترك بين العالم والجاهل، وقد نطقت الآثار الواردة من أهل البيت عليه السلام «بأنّ الله في كلّ واقعة حكماً يشترك فيه العالم والجاهل».

توضيح ذلك: أن أصحابنا (رضوان الله عليهم) أجمعوا على أن المجتهد إن أصاب الحكم الواقعي فهو مصيب، وإن لم يصبه فقد أخطأ وهو معذور، فإذا اختلفت الأقوال كان الصحيح من بينها قول واحد وهو ما وافق حكم الله الواقعي، والباقي خطأ، خلافاً لأهل الخلاف حيث قالوا باصابة الجميع للواقع إذا كان ذلك فيما لا نصّ فيه وكان حكم كلّ واحد منهم على وفق اجتهاده (أي الاجتهاد بالمعنى الخاص) نظراً إلى اعتقادهم بإمكان خلو الواقعة في هذه الموارد من الحكم.

وهذا يعني أن الفراغ التشريعي غير موجود في مدرسة أهل البيت عليه السلام أبداً، وأن أحكام الشرع وقوانينه كفيّلة بجميع الأمور التي هي محلّ حاجة الإنسان في حياته، لا يشذ منها شاذ.

* * *

٦ - الإمام عليه السلام حافظ للشرع، وقد صرّح علماء الكلام بذلك عند قولهم بوجوب نصب الإمام عليه السلام ولزوم النصّ عليه عن النبي صلى الله عليه وآله وأنه لولاه لاندurst آثار النبوة، واستدلّوا أيضاً بأن رسول الله صلى الله عليه وآله لما اشتغل في برهة طويلة عن نبوته بالغزوات، ولم تساعده الظروف على إبلاغ جميع أحكام الإسلام مع ثبوتها يبقى إبلاغها على عاتق وارث علومه، ولم يستدلّ أحد بأن الأحكام كانت ناقصة فوجب على الإمام عليه السلام تكميلها، هذا هو المعروف المسلّم بين الأصحاب، كما ورد في نهج البلاغة عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «اللهم بلى لا تخلو الأرض من قائم لله بحجة، أمّا ظاهراً مشهوراً،

أو خائفاً مغموراً، لئلا تبطل حجج الله وبياناته... يحفظ الله بهم حججه وبياناته، حتى يودعوها نظرائهم، ويزرعوها في قلوب اشباههم»^(١).

٧- ما دلّ على أن دين الله لا يصاب بالعقول، من طريق العقل والنقل، أمّا الأوّل ما استدللّ به كثير من العلماء على أن رداء التقنين لا يليق إلا بالله، لأنّه العالم بحاجات الناس، معنوية ومادية، لأنّه هو خالقهم، وهو العالم بسرائرهم، وما كان من أمورهم وما يكون، ولا يعلم ذلك غيره فلا يليق التشريع إلاّ به، بل لا يقدر عليه غيره، ولذا لا تزال القوانين البشرية تتغير يوماً بعد يوم، لعدم نيلها بما هو الصالح والأصلح، فهم يخطئون خبط عشواء، يسلكون طريقاً مظلماً، ويلجئون بجرأ عميقاً، من دون أن يكونوا أهلاً لذلك، بل هذا من أهم الدلائل على وجوب إرسال الرسل وإنزال الكتب.

بل لو قلنا بجواز الحكم بالاراء وتشريع الشرائع بعقول الرجال استغنيا عن الكتب السماوية والشرائع الإلهية: ولم نحتج إليها، ولم يقل بهذا أحد، بل لا يتفوه به فاضل، فضلاً عن فقيه عالم، ومن جميع ذلك يعلم أنّه لا معنى لتفويض أمر التشريع إلى الفقيه، بل وظيفته بما هو فقيه اجراء أحكام الشرع، والتوسل إلى أسباب مشروعة للحصول عليها، ولا دليل على أزيد من ذلك قطعاً.

* * *

نستخلص ممّا ذكرنا أموراً مهمّة:

١- لا معنى للتشريع وجعل القانون فيما ورد فيه نصّ في الشريعة الإسلامية، بل لم يقل به أحد.

٢- التشريع فيما لا نصّ فيه مختص بالعامة، وأمّا أصحابنا الإمامية فهم معتقدون

(١) نهج البلاغة: قصار الحكم، رقم ١٤٧.

بعدم وجود الفراغ في التشريع، حتّى يتصدى له الفقيه أو غيره، بل جميع ما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة مبيّنة في الأحكام الجزئية أو القواعد الكلية، والأصول الواردة في الكتاب والسنة، ووظيفة الفقيه استنباطها من أدلتها، وعند عدم وصوله إلى الأحكام الواقعية يعمل بالأحكام الظاهرية المقررة للجاهل، ولولا ذلك كانت الشريعة ناقصة ومحتاجة في تكميلها إلى عقول الرجال، معاذ الله عن ذلك.

٣ - تقنين القوانين وتشريع الأحكام لا يليق إلا بالله، فإنه العالم بالمصالح والمفاسد وما يحتاج إليه خلقه في الحال والمستقبل دون غيره ممّن لا احاطة له بمصالح الأمور ومفاسدها، نعم التقنين بمعنى تطبيق الأحكام على مصاديقها ممّا لا إشكال فيه.

٤ - الإمام المعصوم عليه السلام لا يشرّع شيئاً من الأحكام لعدم خلو واقعة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله عن الحكم، فهو حافظ للشريعة ومنفذ لها، وكون الفقيه كذلك معلوم بالأولوية القطعية.

هذا ما هو المستفاد من الأدلة السابقة النقلية والعقلية.

ويبقى هنا سؤال عن أخبار التفويض ونعقد له عنواناً مستقلاً ونقول:

حل معضلة أخبار التفويض:

وهناك روايات كثيرة فيها «الصحاح» و «الضعاف» تدلّ على أن الله فوّض الأمر إلى نبيه صلى الله عليه وآله وإلى الأوصياء من بعده، فيقع السؤال أنه ما المراد بهذا التفويض؟ أليس المراد منه التفويض في التشريع؟

وقبل الورود فيها لابدّ من بيان معاني «التفويض» من غير تعرض لحكمها تفصيلاً الا بعد ذكر هذه الأخبار، كي يكون الباحث على بصيرة منها، مع حفظ الحرية في البحث، فنقول ومنه جلّ ثنائه التوفيق والهداية.

التفويض له معان كثيرة (مع غرض النظر عن حكمها)،
أحدها: تفويض أمر الخلق إلى النبي ﷺ أو الأوصياء من بعده بأن يقال: أن الله خلقهم ثم فوّض أمر خلق العالم وتديره إليهم.
ثانيها: التفويض الجزئي في أمر الخلق بأن يقال: أن الله أقدرهم على خلق بعض الأمور من المعجزات وشبهها من دون تفويض الكل إليهم.
ثالثها: تفويض أمر التشريع إليهم على نحو كلي، بأن يكون النبي ﷺ وأوصيائه قادرين على جعل أي حكم، وعلى تغيير الأحكام التي أنزلها في كتابه ونسخها وتبديلها وتغييرها بما شاؤوا وأرادوا.
رابعها: التشريع الجزئي بأن يقال: لم يفوض إليه ﷺ التشريع الكلي بل في موارد معدودة، بأن يكون النبي ﷺ قد شرّع أحكاماً خاصة في بعض الموارد قبل ورود نص فيها، وأمضاها الله تعالى.
خامسها: تفويض أمر الخلق إليهم من جهة الحكومة والتدبير والسياسة وتربية النفوس وحفظ النظام.
سادسها: تفويض أمر العطاء والمنع إليهم، في المواهب المالية ممّا يرجع إلى بيت المال، وغيره، كما ورد في قضية سليمان عليه السلام ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾^(١) وقد ذكره الله تعالى بعدما ذكر ما أعطاه من النعم في أمر الحكومة على الناس.
سابعها: تفويض بيان الحقائق وأسرار الأحكام وما أشبهها من العلوم إليهم فيقولون ما شاءوا (واقتضته الحكمة) ويمسكون عمّا شاءوا في الظروف الخاصة وبالنسبة إلى الأشخاص المتفاوتة.

(١) سورة ص: ٣٩.

إذا عرفت هذا، فلنعد إلى سرد الأخبار التي ذكرها في الكافي في باب التفويض ونختار في ترتيب ذكرها، غير ما ذكره الكليني، لأمور تعرفها:

١ - ما رواه زيد الشحام (مجهول بصندل الخياط فقط ذكر في الرجل من غير مدح ولا ذم، مضافاً إلى أنه مرسل).

عن علي بن محمد عن بعض أصحابنا، عن الحسين بن عبد الرحمن، عن صندل الخياط، عن زيد الشحام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنِ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ قال: أعطى سليمان ملكاً عظيماً ثم جرت هذه الآية في رسول الله صلى الله عليه وآله فكان له أن يعطي ما شاء من شاء ويمنع من شاء، وأعطاه [الله] أفضل مما أعطى سليمان لقوله: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^(١). وهذه الرواية تدل على التفويض بالمعنى السادس، ويحتمل ذيلها أكثر من ذلك لكنّه غير واضح.

٢ - ما رواه موسى بن أشيم (وهو أيضاً ضعف بكار بن بكير وفي جامع الرواة بكار بن أبي بكر ولم ينص عليه في كتب الرجال بمدح أو ذم).

عن علي بن إبراهيم، عن أبيه عن يحيى بن أبي عمران، عن يونس، عن بكار بن بكر، عن موسى بن أشيم قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فسأله رجل عن آية من كتاب الله عز وجل فأخبره بها ثم دخل عليه داخل فسأله عن تلك الآية فأخبره بخلاف ما أخبر [به] الأول فدخلني من ذلك ما شاء الله حتى كأن قلبي يشرح بالسكاكين فقلت في نفسي: تركت أبا قتادة بالشام لا يخطأ في الواو وشبهه وجئت إلى هذا يخطئ هذا الخطأ كله، فبينما أنا كذلك إذ دخل عليه آخر فسأله عن تلك الآية فأخبره بخلاف ما أخبرني وأخبر صاحبي، فسكنت نفسي، فعلمت أن ذلك منه

(١) الأصول من الكافي: ج ١ باب التفويض ص ٢٦٨ ح ١٠.

تقيّة، قال: ثُمَّ التفت إليّ فقال لي: يا ابن أشيم إنّ الله عزّ وجلّ فوّض إلى سليمان بن داود فقال: ﴿هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب﴾ وفوّض إلى نبيّه ﷺ فقال: ﴿ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ فما فوّض إلى رسول الله ﷺ فقد فوّضه إلينا^(١).

وهذه الرواية ظاهرة في التفويض بالمعنى السابع من معاني التفويض ولا دخل له بتفويض التشريع وشبهه بل يظهر منها أن المراد من آية ما آتاكم... أيضاً ذلك فتأمل.

٣ - ما رواه زرارة (وهي رواية معتبرة).

عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد، عن الحجال عن ثعلبة، عن زرارة قال: سمعت أبا جعفر وأبا عبد الله عليه السلام يقولان: إنّ الله عزّ وجلّ فوّض إلى نبيّه ﷺ أمر خلقه لينظر كيف طاعتهم؟ ثُمَّ تلا هذه الآية: ﴿ما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾^(٢).

وهذه الرواية تبدو مجملة ولكن لا يبعد دلالتها على المعنى الخامس وهو تفويض أمر الحكومة والرياسة العامّة لقوله «فوّض إليه أمر خلقه» لظهوره في سياسة الخلق وحفظ نظام معاشهم ومعادهم، والمراد من الطاعة، الطاعة في الأوامر والولاية والأحكام الجزئية الصادرة من وليّ الأمر، فيظهر منه أن الولاية أيضاً تشير إلى هذا المعنى.

٤ - ما رواه زرارة أيضاً، أنه سمع أبا جعفر وأبا عبد الله عليه السلام يقولان: إنّ الله تبارك وتعالى فوّض إلى نبيّه ﷺ أمر خلقه لينظر كيف طاعتهم؟ ثُمَّ تلا هذه الآية

(١) الأصول من الكافي: ج ١ باب التفويض ص ٢٦٥ ح ٢.

(٢) الأصول من الكافي: ج ١ باب التفويض ص ٢٦٦ ح ٣.

﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾^(١).

٥ - ما رواه محمد بن حسن الميثمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول أن الله عز وجل أذب رسوله حتى قومه على ما أراد، ثم فوض إليه فقال عز ذكره: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ فما فوض الله إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فقد فوضه إلينا^(٢).

والرواية مجملة من حيث المراد من التفويض، ولا قرينة فيها بل ولا إطلاق أيضاً كما لا يخفى.

٦ - ما رواه أبو إسحاق النحوي قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فسمعتة يقول: أن الله عز وجل أذب نبيه على محبته فقال: ﴿وأنتك لعل خلق عظيم﴾ ثم فوض إليه فقال عز وجل: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ وقال عز وجل: ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ قال: ثم قال وإن نبي الله فوض إلى علي، وأئمنه فسلمتم، وجحد الناس، فوالله لنحبكم أن تقولوا إذا قلنا، وأن تصمتوا إذا صمتنا (الحديث)^(٣).

والرواية مجهولة بأحمد بن زاهر، وقد قيل في حقه: ليس حديثه بذلك النقي، ولم ينص على توثيقه ولم ينقل عنه غير هذا الحديث.

ثم أنه لا يخلو الحديث عن إجمال أيضاً، وإن كان المناسب له المعنى الخامس من معاني التفويض، أعني تفويض أمر الحكومة والسياسة، لأنه المناسب للخلق العظيم الذي جعل مقدمة لتفويض الأمر إليه صلى الله عليه وسلم فصاحب هذا الخلق العظيم هو الذي يقدر

(١) الأصول من الكافي: ج ١ باب التفويض ص ٢٦٧ ح ٥.

(٢) الأصول من الكافي: ج ١ باب التفويض ص ٢٦٨ ح ٩.

(٣) الأصول من الكافي: ج ١ باب التفويض ص ٢٦٥ ح ١.

على الولاية والحكومة وسياسة العباد دون غيره.

٧- ما رواه محمد بن سنان عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: لا والله ما فوّض الله إلى أحد من خلقه إلا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وإلى الأئمة، قال: قال عز وجل: ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾ وهي جارية في الأوصياء عليهم السلام ^(١) (وسند الحديث محل للكلام بين الأعلام لاختلافهم في أمر محمد بن سنان).

والظاهر أن المراد منه التفويض في أمر القضاء لقوله ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾.

ومن المعلوم أن الظاهر من الحكم بين الناس هو القضاء كما يظهر بملاحظة موارد استعماله، وأمّا قوله بما أراك الله فقد ذكر المجلسي رحمته الله في مرآة العقول في شرح هذا الكلام ما نصّه:

«ذهب أكثر المفسرين إلى أن المراد به، بما عرفك الله وأوحى إليك، ومنهم من زعم أنه يدلّ على جواز الاجتهاد عليه صلى الله عليه وآله ولا يخفى وهنه» ^(٢) ووجه وهنه أنه لا يبقى معه ربط بين صدر الآية وذيلها، فيكون مفهومها حينئذٍ «إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتقضي بين الناس باجتهادك» وضعفه ظاهر، بخلاف ما إذا قلنا أن المعنى «إنا أنزلنا إليك الكتاب لتقضي بين الناس بما أراك في كتابه من الأحكام من طريق الوحي وتطبيقه على مصاديقه».

وأمّا الحصر الذي يستفاد من الآية في المعصومين - مع أن القضاء عامّ - فهو كالحصر الذي ورد في بعض أخبار القضاء من قوله عليه السلام لشريح «قد جلست مجلساً

(١) الأصول من الكافي: ج ١ باب التفويض ص ٢٦٨ ح ٨.

(٢) مرآة العقول: ج ١ ص ١٥٤.

لا يجلسه إلا نبي أو وصي نبي أو شقي»^(١) وما ورد في رواية سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام «أن الحكومة إنما هي للإمام، العالم بالقضاء، العادل في المسلمين، كني أو وصي نبي»^(٢) ولا مانع منه لأن تولى الفقيه للقضاء إنما هو بإذن الإمام المعصوم عليه السلام، ولا يستحق هذا المقام مستقلاً، بل هو نائب من قبله.

فإلى هنا لم تكن رواية تدلّ على التفويض في التشريع، نعم في الروايات الثلاث الآتية ورد حكم التفويض فيه وإليك نصّها:

٨ - ما رواه فضيل بن يسار (بسند صحيح) قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لبعض أصحاب القيس الماصر: أن الله عزّ وجلّ أدّب نبيه فأحسن أدبه فلما أكمل له الأدب قال ﴿إِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ﴾ ثُمَّ فَوَّضَ إِلَيْهِ أَمْرَ الدِّينِ وَالْأُمَّةِ لَيْسَ وَسْ عِبَادَهُ، فَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، وَإِنْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ كَانَ مُسَدِّدًا مُوَفَّقًا مُؤَيِّدًا بِرُوحِ الْقُدُسِ، لَا يَزِلُّ وَلَا يَخْطِئُ فِي شَيْءٍ مِمَّا يَسُوسُ بِهِ الْخَلْقَ، فَتَأَدَّبَ بِآدَابِ اللَّهِ ثُمَّ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الصَّلَاةَ رَكَعَتَيْنِ، رَكَعَتَيْنِ، عَشْرَ رَكَعَاتٍ فَأَضَافَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الرَكَعَتَيْنِ، رَكَعَتَيْنِ... ثُمَّ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ النَوَافِلَ أَرْبَعًا وَثَلَاثِينَ رَكَعَةً... وَسَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَوْمَ شَعْبَانَ وَثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي كُلِّ شَهْرٍ... وَحَرَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ الْخَمْرَ بَعِينَهَا وَحَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُسْكِرَ مِنْ كُلِّ شَرَابٍ... وَعَافَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَشْيَاءَ وَكَرَّهَهَا وَلَمْ يَنْهَ عَنْهَا نَهْيَ حَرَامٍ إِنَّمَا نَهَى عَنْهَا نَهْيَ إِعَاقَةٍ وَكَرَاهَةٍ... الحديث^(٣).

وهذا الحديث يدلّ على التفويض بالمعنى الرابع أي التفويض في التشريع الجزئي

(١) الوسائل: ج ١٨ ب ٣ من أبواب صفات القاضي ح ٢.

(٢) الوسائل: ج ١٨ ب من أبواب صفات القاضي ح ٣.

(٣) الأصول من الكافي: ج ١ باب التفويض ح ٤ ص ٢٦٦ من طبعة دار التعارف.

لرسول الله ﷺ وقد ذكر فيه خمس أمور:

١ - فرض الركعتين الأخيرتين في الصلاة.

٢ - سنة النوافل.

٣ - سنة صوم شعبان وشبهه.

٤ - تحريم كل مسكر مضافاً إلى الخمر التي حرّمها الله.

٥ - أعافه بعض الأمور، أي جعلها مكروهاً من قبله ﷺ.

ولكن فيه «أمور» ينبغي التأمل فيها:

الأول: لا استفاد منه إلا كون ذلك له ﷺ وأما غيره من الأوصياء المرضيين ﷺ فلا دلالة فيه على تفويض ذلك إليهم، فضلاً عن غيرهم، ولعله من خصائصه ﷺ ولذا لم ينقل من أحد من الأئمة المعصومين ﷺ تشريع حكم كلي أبداً، نعم قد ورد في بعض كلماتهم أحكاماً جزئية اضطرارية مؤقتة كما في جعل خمس آخر، في رواية إسماعيل بن مهزيار، وهو غير ما نحن بصدده، ولعل الفرق بين النبي ﷺ والوصي ﷺ في ذلك هو إتمام الدين وإكماله بعده.

الثاني: قد صرح فيه بأن هذا المقام ثبت له بعد إن كان مسدداً موقفاً مؤيداً بروح القدس لا يزل ولا يخطئ في شيء مما يسوس به الخلق.

ومن الواضح أن هذا المعنى غير ثابت في حق الفقهاء أيدهم الله، فليس لهم إلى هذا المقام سبيل، وإن ثبت في شأنه ﷺ بل ولو قلنا به في حق الأئمة المعصومين ﷺ أيضاً (فرضاً).

الثالث: يظهر منه إن هذا التشريع النبوي إنما تم واعتبر بعدما أجازاه الله سبحانه، ولذا صرح فيه بالاجازة من الله سبحانه «أربع مرّات»، وهذا لا يتصور في حق الفقهاء ولا طريق إلى إثباته، وإن أمكن تصويره في حق

المعصومين عليهم السلام من طريق الإلهام.

الرابع: قد ورد التصريح في آخره بأنه ليس لأحد أن يرخص ما لم يرخصه رسول الله صلى الله عليه وآله وهذا ينفي إمكان التشريع في حق غيره، والترخص فيما لم يرخصه صلى الله عليه وآله.

الخامس: كل ذلك في ما لم يرد فيه نص، (كما يظهر من الأمثلة الواردة في الحديث).

وأما ما ورد فيه نص إلهي فلا يكون له صلى الله عليه وآله تشريع خاص فيه، يخالف تشريعه تعالى، كما هو واضح.

فهذا النوع من التشريع المحدود، إنما يتصور قبل نزول الشريعة بكاملها وتامها، وأما بعد ذلك، أي بعد كمال الدين وإتمام النعمة وبيان ما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة، فلا يبقى مجال ولو للتشريع الجزئي المحدود.

«بقى هنا شيء» وهو أن قوله «فكثير المسكر من الأثرية» يمكن أن يكون إشارة إلى عدد كثير من أفراد المسكر، سوى الخمر التي حرمها النبي صلى الله عليه وآله كما ذكره في مرآة العقول، وأما احتمال كونه إشارة إلى أن القليل من المسكر ليس بجرام كما ذكره بعض بعيد جداً ويخالفه سائر الأدلة الواردة في المسألة.

٩- ما رواه إسحاق بن عمار في حديث مختلف فيه من حيث السند (لوجود محمد ابن سنان في سلسلة السند) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله تبارك وتعالى آدب نبيه صلى الله عليه وآله فلما انتهى به إلى ما أراد، قال له: ﴿إنك لعلی خلق عظیم﴾ ففوض إليه دينه فقال: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ وإن الله عز وجل فرض الفرائض ولم يقسم للجد شيئاً وأن رسول الله صلى الله عليه وآله أطعمه السدس فأجاز الله جل ذكره له ذلك، وذلك قول الله عز وجل: ﴿هذا عطاؤنا

فأمن أو أمسك بغير حساب»^(١).

وقد صرح فيها بأن طعمه السدس للجد مما سنّه رسول الله ﷺ وأجازه الله تعالى وأن هذا من قبيل ﴿هذا عطاءنا فأمن أو أمسك بغير حساب﴾ (في عالم التشريع، وإن كان أمر سليمان في عالم التكوين).

وطعمة الجد إنما هو في فرض كون الأب والأم وارثين، فيستحب حينئذٍ إطعام الجدّ سدس المال وليس بواجب كما هو معلوم، وقد ذكر الفقهاء له شرائط من أراد الوقوف عليها فليراجع كتاب الفرائض، سهام الأثر، باب سهم الأب والأم^(٢).

وقد يقال أصل هذا الحكم مذكور في التشريع الإلهي وهو قوله تعالى ﴿وإذا حضر القسمة أولي القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً﴾^(٣).

ولكن لو سلّمنا ذلك فلا أقل من أن تحديد مقداره من تشريعه ﷺ والأمر سهل. ١٠ - ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: وضع رسول الله ﷺ دية العين ودية النفس وحرّم النبيذ وكلّ مسكر، فقال له رجل: وضع رسول الله ﷺ من غير أن يكون جاء فيه شيء؟ قال: نعم ليعلم من يطع الرسول ممّن يعصيه^(٤).

(وهو ضعيف بعلي بن محمّد، فقد قيل في حقّه أنه مضطرب الحديث والمذهب). ويظهر من هذا الحديث أيضاً أمور:

أحدها: أن وضعه ﷺ وتشريعه للأحكام كان أمراً بديعاً حتّى تعجب منه بعض

(١) الأصول من الكافي: ج ١ باب التفويض ح ٦.

(٢) أورده صاحب الجواهر عليه السلام في ج ٩ ص ١٤٣.

(٣) النساء: ٨.

(٤) الأصول من الكافي: ج ١ باب التفويض ح ٧.

الحاضرين، فلو كان أمراً شائعاً لما تعجب منه.

ثانيها: أن حكمة هذا التشريع النبوي هو امتحان الأمة ليميز المطيع عن العاصي، وقد ورد هذا المعنى في بعض الروايات الأخرى مما ورد في الباب أيضاً، ويدل هذا على أن تشريعه ﷺ لم يكن جارياً في جميع الأحكام، بل في بعضها لأمر خاص أشير إليه هنا، وإلا لم يكن وجه لعد موارد خاصة محدودة.

ويمكن أن تكون حكمة الحكم مضافاً إلى ما ذكر، بيان مقامه السامي، ومنزلته الرفيعة عند الله عز وجل، كما أشار إليه البعض.

ثالثها: أنه قد ورد في الحديث أن عبدالمطلب سنّ في الجاهلية خمس سنن، أجازها الله في الإسلام (ثم ذكر تحريم نساء الآباء على الأبناء، ومسألة الخمس في الكنز، وسقاية الحاج، ونزول الآيات القرآنية فيها، ثم قال: وسن في القتل مائة إبل فأجرى الله ذلك في الإسلام^(١)).

وهذا التعبير دليل على أن الله أجاز ذلك بعدما سنّه رسول الله ﷺ فيوافق ما مرّ في الروايات الأخرى وما أشير إليه في بصائر الدرجات.

* * *

هذا وقد أورد شيخ القميين محمد بن الحسن الصفار (المتوفى سنة ٢٩٠) في كتابه «بصائر الدرجات» في باب التفويض تحت عنوان «أنما فوّض إلى رسول الله ﷺ فقد فوّض إلى الأئمة عليهم السلام» ثلاثة عشر حديثاً أكثرها يوافق ما في الكافي، وبعضها مكرر بعبارات مختلفة، وبعضها لا دخل له بما نحن بصدده ومما تفرد به:

ما رواه عن رقيد مولى ابن هبيرة قال قال: أبو عبد الله عليه السلام «إذا رأيت القائم أعطى رجلاً مائة ألف، وأعطى آخر درهماً، فلا يكبر في صدرك، وفي رواية أخرى فلا يكبر ذلك في صدرك، فإن الأمر مفوّض إليه»^(٢)

(١) الوسائل: ج ١٩ ب ١ من أبواب ديات النفس ح ١٤.

(٢) بصائر الدرجات: ب ٥ من الجزء الثامن، باب التفويض ح ١٠.

وهذا صريح في التفويض، في مسألة الاعطاء والمنع.
وقد عقد باباً آخر في التفويض إلى رسول الله أورد فيه تسعة عشر حديثاً متحدة
المضمون غالباً مع ما مرّ عليك من أحاديث الكافي وفيها بعض الإضافات.
منها: ما رواه عبد الله بن سنان عن بعض أصحابنا عن أبي جعفر عليه السلام قال: إن الله
تبارك وتعالى أدّب محمداً عليه السلام فلما تأدّب فوّض إليه فقال تبارك وتعالى ﴿ما آتيكم
الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ فقال من يطع الرسول فقد أطاع الله، فكان
فيما فرض في القرآن، فرائض الصلب وفرض رسول الله عليه السلام فرائض الجّد، فأجاز
الله ذلك، الحديث ^(١) (ولكنه مرسل).

ومنها: ما رواه عبد الله بن سليمان عن أبي جعفر عليه السلام قال أن الله أدّب محمداً عليه السلام
تأديباً ففوّض إليه الأمر وقال ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾
وكان ممّا أمره الله في كتابه فرائض الصلب وفرض رسول الله عليه السلام للجّد، فأجاز الله
ذلك له ^(٢) (وهو أيضاً مرسل).

* * *

خلاصة الكلام في مسألة التفويض :

وتلخص ممّا ذكرنا أمور :

أولاً: إن الذي يظهر من مجموع روايات الباب أنه أعطى النبي عليه السلام الولاية على
التشريع إجمالاً في موارد خاصّة، أعطاه الله ذلك امتحاناً لاطاعة الخلق (أو
تعظيماً لمقامه الشريف، وإظهاراً لمنزلته عند الله سبحانه) وما ورد في روايات
الباب أمور محدودة معدودة وهي إضافة الركعتين الأخيرتين في الصلاة،
وسنة النوافل وسنة صوم شهر رمضان، وثلاثة أيّام في كلّ شهر، وتحريم كلّ

(١) بصائر الدرجات: ب ٤ من الجزء الثامن، باب التفويض إلى رسول الله عليه السلام ح ١٦ ص ٣٨٢.

(٢) بصائر الدرجات: ب ٤ من الجزء الثامن، باب التفويض إلى رسول الله عليه السلام ح ١١ ص ٣٨٠.

مسكر غير الخمر وكراهة بعض الأشياء وطعمة الجدّ، بل وفريضته على رواية، ومقدار دية العين والنفس وما أشبهها.

ولكن ورد بعضها في الأحاديث الصحاح وبعضها في الضعاف، وإثبات جميع ذلك بتلك الأحاديث مشكل، ولكن المسألة على إجمالها ثابتة.

ثانياً: إن ذلك لم يكن تفويضاً كلياً إليه ﷺ ومّا يدلّ على أنه لم يكن المفوض إليه، تشريعاً كلياً، أنه كثيراً ما كان ينتظر الوحي في جواب الأسئلة عن الأحكام وشبهها، حتّى ينزل في القرآن الكريم، بل ذكر هذه الأمور المفوض إليه بالخصوص وعدّها في الروايات، دليل على أن الأصل الكلي في التشريع كان من قبل الله، وإنّما أذن لنبيه ﷺ التشريع الجزئي لما كان فيه من المصلحة.

ثالثاً: هذه الكرامة والمقام الخاصّ كان بإذن الله واجازته أولاً، وفي النهاية أيضاً كان بامضائه، فلا ينافي ذلك توحيد الحكم والتشريع الإلهي، ولا يكون دليلاً على تعدد الشارع، بل الشارع هو الله تعالى وحده وتشريع النبي ﷺ في هذه الموارد إنّما هو بإذنه من قبل واجازته من بعد، لبعض المصالح التي عرفتها.

رابعاً: إنّما ثبت هذا المقام للنبي ﷺ بعدما كان مسدداً من عند الله سبحانه ومؤيداً بروح القدس، لم يزل ولم يخطيء، فمن ليس كذلك لم يثبت ذلك في حقه قطعاً. خامساً: الأئمة المعصومون وإن كانوا مؤيدين بروح القدس، ولا يصدر منهم خطأ ولا زلة، ولكن لما كمل الدين وتمت النعمة بنزول الأحكام والمعارف الإلهية كلّها، وما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة حتّى أرش الخدش لم يبق مجال لتشريع حكم من الأحكام من جانبهم، وما قد يوهم خلاف ذلك من أمر أمير المؤمنين عليه السلام في جعل الأحكام الاجرائية الولائية المؤقتة سنتكلم عنه إن شاء الله بعد إتمام هذا المقال، فما ورد في بعض الروايات من تفويض كلّ ما فوّض إلى رسول الله ﷺ إليهم مثل ما ذكره في البصائر عن إسماعيل بن عبدالعزيز قال: قال لي جعفر بن محمد عليه السلام:

إن رسول الله ﷺ كان يفوض إليه، إن الله تبارك وتعالى فوّض إلى سليمان ملكه فقال: ﴿هذا عطاؤنا فأمّن أو امسك بغير حساب﴾ وإن الله فوّض إلى محمد ﷺ نبيه فقال: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ الحديث^(١) ناظر إلى غير هذا من المعاني التي مرّ ذكرها للتفويض، من قبيل تفويض أمر الحكومة إلى الخلق، والاعطاء والمنع في العلم والمال، أو شبه ذلك، وسنشير إلى روايات تدلّ على عدم حكمهم بغير الكتاب والسنة فانتظر.

سادساً: قد عرفت أن للتفويض معان كثيرة، ومجرد ذكره في بعض أحاديث الباب لا يكون دليلاً على التفويض في أمر التشريع فلا بدّ في كلّ مقام من ملاحظة القرائن الموجودة فيه، ولو لم يكن هناك قرينة معيّنة كان مجملّاً لا يصلح للاستدلال. سابعاً: تحصل من جميع ذلك أنه ليس للفقيه تشريع في شيء من الأحكام لأمر شتى قد عرفت الإشارة إليها آنفاً، من عدم كونه معصوماً مؤيداً بروح القدس وكون الشريعة كاملة بعده ﷺ وغير ذلك، مضافاً إلى فقدان الدليل عليه، بل هو حافظ لأحكام الشرع ومواريث النبي ﷺ والأئمة المعصومين، بل عليه استنباطها من أدلتها، ثمّ اجرائها وانفاذها، ولو بقي له شك في شيء من الأمور فعليه الرجوع إلى الأصول العملية والقواعد المقرّرة للجاهل المحاصرة لمجاريها.

ولاشكّ أن الأحكام الواردة في الشرع بعناوينها الأولية والثانوية كافلة لجميع ما تحتاج إليه الأمة في أمر الدين والدنيا، ومن عمل بذلك كلّ واحد إلى الأحكام الولاية الاجرائية الجزئية فقد وفق لكلّ خير، ولا يخاف بخساً ولا رهقاً، ولا يأتيه مكروه من بين يديه ولا من خلفه.

هذا ويؤيد ما ذكرنا من عدم وجود تشريع صادر من الإمام المعصوم فكيف

(١) بصائر الدرجات: ب ٤ من الجزء الثامن، باب التفويض إلى رسول الله ﷺ ح ٩ ص ٣٨٠.

بغيره، ما رواه في بصائر الدرجات في باب «أن الأئمة يوفقون ويسددون في ما لا يوجد في الكتاب والسنة» وهي خمس روايات كلها دليل على المطلوب، ولكن الظاهر أنها ترجع إلى روايات ثلاث:

أحدها - ما رواه ربعي بن خثيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: يكون شيء لا يكون في الكتاب والسنة؟ قال: لا، قال قلت: فإن جاء شيء، قال لا، حتى أعدت عليه مراراً، فقال لا يجيء، ثم قال باصبعه: بتوفيق وتسديد، ليس حيث تذهب، ليس حيث تذهب^(١).

ثانيها - ما رواه هو بواسطة سورة بن كليب: قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام بأي شيء يفتي الإمام؟ قال: بالكتاب، قلت: فما لم يكن في الكتاب؟ قال بالسنة، قلت: فما لم يكن في الكتاب والسنة؟ قال ليس شيء إلا في الكتاب والسنة، قال فكررت مرة أو اثنتين، قال: يسدد ويوفق، فأما ما تظن فلا^(٢).

ثالثها - ما رواه حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال سأله سورة وأنا شاهد، فقال: جعلت فداك، بما يفتي الإمام؟ قال: بالكتاب، قال فما لم يكن في الكتاب؟ قال بالسنة، قال فما لم يكن في الكتاب والسنة، فقال: ليس من شيء إلا في الكتاب والسنة، قال ثم مكث ساعة ثم قال: يوفق ويسدد وليس كما تظن^(٣).

والمتحصل من جميع ذلك هو عدم وجود حكم لا يوجد حكمه في الكتاب والسنة

(١) بصائر الدرجات: ب ٦ من الجزء الثامن، باب تسديد الأئمة ما لا يوجد في الكتاب والسنة ح ٢ ص ٣٨٨.

(٢) بصائر الدرجات: ب ٦ من الجزء الثامن، باب تسديد الأئمة ما لا يوجد في الكتاب والسنة ح ١ ص ٣٨٧.

(٣) بصائر الدرجات: ب ٦ من الجزء الثامن، باب تسديد الأئمة ما لا يوجد في الكتاب والسنة ح ٦ ص ٣٨٨.

وعدم وجود تشريع للإمام عليه السلام وإن الله يوفقه ويسدده كي يستفيد من بطون الكتاب والسنة، ولا يعمل بالقياس والاستحسان، كما توهمه السائل فتدبر جيداً.

* * *

بقي هنا أمور:

الأول: قد يقال أنه يستفاد من بعض الروايات الواردة في أبواب الزكاة والخمس أن للإمام عليه السلام أيضاً تشريعاً في بعض الأحيان، مثل ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم ووزارة عنهما عليهما السلام قالوا: وضع أمير المؤمنين عليه السلام على الخيل العتاق الراعية، في كلّ فرس، في كلّ عام دينارين، وعلى البراذين ديناراً^(١) وقد أفتى بضمونها الأصحاب كما يظهر من مفتاح الكرامة وغيرها.

ولكن الانصاف إمكان اندراجه في الأحكام الجزئية الولائية وكونه من باب تطبيق العناوين الثانوية على مصاديقها نظراً إلى وجود نوع ضرورة في ذلك الزمان إلى هذه الأموال، لا الحكم العام من قبيل سائر ما فيه الزكاة، ويشهد لذلك عدم ذكر النصاب فيها مع أن المعمول في جميع أبواب الزكاة وجود النصاب فيها، من النقدين والانعام والغلات، وإن المتعارف في أبوابها كون الزكاة شيئاً من المال المزكى، ولا يُحدد بمقدار معيّن ثابت من الدنانير، فهذا كان نوعاً من الضرائب التي تصح على الفقيه أيضاً جعلها مؤقتاً لبعض الضرورات، ولإقامة نظام المجتمع الإسلامي أو حرب الأعداء، لا من الأحكام الكلية والتشريعات الدائمة الباقية.

سلمنا ولكنه لا يقاوم ما مرّ من نزول كلّ ما يحتاج إليه إلى يوم القيامة حتّى أرش الخدش بحيث لا يكون هناك فراغ قانوني.

وقال في الحقائق: واحتمل بعضهم إن هذه الزكاة إنما هي في أموال المجوس يومئذٍ

(١) الوسائل: ج ٦ ب ١٦ من أبواب ما تجب فيه الزكاة ح ١.

جزية أو عوضاً عن انتفاعهم بمرعى المسلمين^(١).
ولعلّ ذكر هذا الاحتمال بمناسبة غلبة الاستفادة من الخيول من قبل المجوس
فتأمل.

وبالجملة ظاهر هذا الحكم لا يساعد على إثبات تشريع دائم حتى أنه يكفي في
ذلك احتمال كونه من الأحكام الجزئية الضرورية الولائية، وليس حكماً كلياً دائماً
الإثبات.

هذا مضافاً إلى الأحاديث الكثيرة الواردة على نفي الزكاة عن غير التسعة مع أن
لحن حديث وضع علي عليه السلام الزكاة على الخيل هو الوجوب، فراجع الباب الثامن من
أبواب ما تجب فيه، تجده شاهد صدق على ما ذكرنا.

الثاني: ما ورد في صحيحة علي بن مهزيار قال: كتب إليه أبو جعفر: وقرأت أنا
كتابته إليه في طريق مكة قال: إن الذي أوجبت في سنتي هذه وهذه سنة عشرين
ومأتين فقط لمعنى من المعاني أكره تفسير المعنى كله خوفاً من الانتشار... وإنما
أوجبت عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب والفضة التي قد حال عليها الحول،
ولم أوجب ذلك عليهم في متاع ولا آنية ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجارة
ولا ضيعة، إلا في ضيعة سأفسر لك أمرها، تخفيفاً مني عن موالي ومنأ مني عليهم
(الحديث)^(٢).

* * *

ملاحظات صاحب المعالم على الحديث

وذكر صاحب المعالم (رضوان الله عليه) في كتابه منتقى الجمان أنه يرد على ظاهر

(١) الحدائق الناضرة: ج ١٢ ص ١٥٢.

(٢) الوسائل: ج ٦ ب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ٥.

الحديث عدة ملاحظات:

الأوّل: ما نصّه: أن المعهود والمعروف من أحوال الأئمة عليهم السلام أنهم خزنة العلم وحفظه الشرع، يحكمون فيه بما استودعهم الرسول صلى الله عليه وآله وأطلعهم عليه، وأنهم لا يغيرون الأحكام بعد انقطاع الوحي، وانسداد باب النسخ، فكيف يستقيم قوله عليه السلام في هذا الحديث «أوجبت في سنتي ولم أوجب ذلك عليهم في كلّ عام» إلى غير ذلك من العبارات الدالة على أنه عليه السلام يحكم في هذا الأمر بما شاء واختار^(١).

الثانية: قوله: «ولا أوجب عليهم إلّا الزكاة التي فرضها الله عليهم» ينفيه قوله بعد ذلك: فأما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كلّ عام.

الثالثة: أن قوله: «وإنما أوجب عليهم الخمس في سنتي هذه من الذهب والفضة التي قد حال عليها الحول» خلاف المعهود إذ الحول يعتبر في وجوب الزكاة في الذهب والفضة لا الخمس، وكذا قوله: «ولم أوجب ذلك عليهم في متاع ولا آنية ولا دواب ولا خدم» فإن تعلّق الخمس بهذه الأشياء غير معروف.

الرابعة: أن الوجه في الاختصار على نصف السدس غير ظاهر بعدما علم من وجوب الخمس في الضياع التي تحصل منها المؤونة^(٢).

والانصاف أن الملاحظات الواردة على ظاهر الرواية في بداية الأمر أكثر من هذا، وربما تبلغ سبعة:

- ١ - عدم كون الإمام المعصوم عليه السلام مشرعاً بل حافظاً مع أن ظاهرها التشريع.
- ٢ - لا وجه لاشتراط حلول الحول في الخمس فإنه معتبر في الزكوات لا الأ خمس.

(١) نقلناه وما بعده من الحقائق الناضرة: ج ١٢ ص ٣٥٥ ولعمري هذا شاهد صدق على ما ادعينا سابقاً من كون المعروف عند الشيعة عدم تصدي الإمام للتشريع.

(٢) منتقى الجمان (مطابقاً لنقل الحقائق الناضرة: ج ١٢ ص ٣٥٥).

- ٣ - لا وجه لاستثناء المتاع والآنية والخدم وشبهها مما يعد من المؤونة في خصوص هذا العام، لعدم تعلّق الخمس بهذه الأشياء في كلّ عام.
- ٤ - منافاة نفي الخمس على الأرباح في بعض جملاته عليه السلام مع إثبات وجوب الخمس في الغنائم والفوائد في غيرها.
- ٥ - تفسير الغنائم والفوائد بخصوص الفوائد التي تحصل من طريق المجازة أو الميراث التي لا يحتسب أو شبهه مع أن المعروف في تفسيرها كونها شاملة لجميع الأرباح.
- ٦ - الحكم بملكية المال الذي يؤخذ ولا يعرف له صاحب مع وجوب أداء خمسه، ينافي ما هو المعروف من وجوب التصديق بمجهول المالك.
- ٧ - الحكم بوجوب نصف السدس في الضياع والغلات أمر لا يعرف له نظير لا في باب الخمس ولا الزكاة.
- ويمكن الجواب عن الجميع: أمّا عن الأوّل، وهو العمدة فيما مرّ من أنه ليس من قبيل تشريع الحكم، بل من قبيل حكم الحاكم، الراجع إلى تطبيق العناوين الأولية أو الثانوية على مصاديقه، ثمّ الحكم على وفقها لتنفيذ هذه الأحكام في مواردّها، وكأنّ المستشكل على الحديث، غفل عن مسألة الأحكام الولائية التي هي أحكام جزئية اجرائية، ومن شأن الوالي الفقيه الحكم بها من دون أن يكون فيها تشريعاً جديداً، فلعل بعض الضرورات الناشئة من سفره إلى بغداد أوجبت ذلك، فإنّ المعروف أن المأمون مات سنة ٢١٨ وغصب الخلافة من بعده أخوه المعتصم، ولما استقر عليه أمر الخلافة خاف من سطوة الإمام الجواد عليه السلام في المدينة ودعاه إلى بغداد، ودخل هو عليه السلام بغداد في أواخر محرم سنة ٢٢٠ (العام المذكور في حديث علي بن مهزيار وقد استشهد سلام الله عليه في أواخر هذا العام على يد المعتصم «عليه لعنة الله»). فهذه الضرورة هي التي أوجبت الحكم بأداء خمس جديد من الذهب والفضة،

غير خمس الأرباح والغنائم وشبهها، وغير الزكاة المفروض فيها لبعض الضرورات التي لم يشرحها الإمام عليه السلام خوفاً من الانتشار، وهذا أمر جائز للفقيه، فكيف بالإمام المعصوم عليه السلام وهو من قبيل الأموال التي قد تؤخذ لضرورة الحرب التي تقع بين المسلمين والكفار أو شبه ذلك.

ومنه يظهر الجواب من «الاشكال الثاني» فإن اشتراط الحول إنما كان في هذا الحكم الخاص المبتني على الضرورة لا في كل خمس، وكذا «الاشكال الثالث» المنوط باستثناء المؤونة والمتاع فإنها مستثناة من هذا الحكم الخاص، وكان له عليه السلام أن لا يستثنيه، وبعبارة أخرى: أراد أن يبين أن هذه الأمور كلها هي مستثناة من الخمس المعمول، مستثناة من هذا القسم الخاص أيضاً.

وأما «الاشكال الرابع» فيجاب عنه بأنه نفي الخمس عن الأرباح في ذلك العام وأثبتته في موارد خاصة من الفوائد التي صرح فيها، من المنافع غير المترتبة، فالذي لم يوجب عليه الخمس هو الأرباح المعهودة المترتبة في المكاسب، وأما الذي أوجب فيها فهي المنافع غير المترتبة من دون عمل مستمر.

وأما عن «الخامس» فبان تفسير الغنائم والفوائد بخصوص هذه الفوائد الحاصلة من طريق الجائزة وشبهها فهو وإن كان ينافي بعض ما ورد من تفسير الغنائم بمطلق الفائدة والافادة يوماً بيوم (مثل ما عن الصادق عليه السلام قال في جواب السؤال عن تفسير آية الغنيمة: «هي والله الافادة يوماً بيوم» الحديث)^(١) إلا أنه يمكن حمله على أنه عليه السلام كان بصدد ذكر بعض المصاديق الواضحة الذي ألزم الإمام عليه السلام أداء الخمس منه، في تلك السنة دون مطلق الربح الذي حكم بنفي الوجوب عنه في ذاك العام (فتأمل جيداً).

(١) وسائل الشيعة: ج ٦ ب ٨ من أبواب ما يجب فيه الخمس ح ٤.

وأما عن «السادس» فبأن المقام ليس من قبيل مجهول المالك بل من قبيل الأموال التي تؤخذ من أهل الحرب، بقرينة قوله «يؤخذ» ولا يوجد له صاحب وبقرينة ما ذكر قبله وبعده من هذه الأموال، ولا أقل من حملة على ما ذكرنا عند الجمع بين الرواية وغيرها مما دلّ على وجوب التصدّق بمجهول المالك.

وأما عن «السابع» فبأن جميع الخمس للإمام عليه السلام كما هو الحق، وله أن يبيع جميعه أو بعضه لشيئته أحياناً، فقد أباح هنا لشيئته من الضياع والغلات ما زاد عن نصف السدس، ولعلّ هذه الاباحة كانت بسبب ما ينهب السلطان من أموالهم، كما أشير في الحديث، فكانوا يأخذون منهم العشر، والإمام عليه السلام أمر بنصف السدس، وهو أقل من العشر بقليل، والمجموع يكون قريباً من الخمس الواجب عليهم.

هذا ولكن الانصاف إن بعض هذه الأجوبة لا يخلو عن تكلف، ولكن لا محيص عنه عند أرادة الجمع بينه وبين غيره من الأحاديث، وأشكل من الجميع الأخير، لعدم معروفة عنوان نصف السدس في هذه الأموال، نعم في رواية إبراهيم بن محمد الهمداني عن أبي الحسن (الهادي) عليه السلام إشارة إلى أن «إيجاب نصف السدس كان من أبيه الإمام الجواد عليه السلام على أصحاب الضياع بعد مؤونتهم وبعد خراج السلطان»^(١). وللرواية طريقتان أحدهما مصحح وهو ما رواه في الكافي.

والذي يسهل الخطب أنه لا يتفاوت فيما نحن بصدد من مسألة التفويض، فإن العمدية فيه هو إيجاب الإمام عليه السلام الخمس في بعض الأموال هنا في سنة معينة، وقد عرفت أنه ليس من التشريع في شيء وإنما هو من قبيل حكم الحاكم كما عرفت.

* * *

(١) بصائر الدرجات: ب ٥ من الجزء الثامن، باب التفويض إلى الأئمة ح ١ ص ٣٨٣.

الثاني - حديث التفويض إلى الأئمة عليهم السلام

قد ورد في غير واحد من الروايات أن ما فوّض الله إلى رسوله فقد فوّضه إلى الأئمة عليهم السلام مثل ما رواه محمد بن الحسن الميثمي عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول: إن الله أدّب رسوله صلى الله عليه وآله حتى قومه على ما أراد ثم فوّض إليه، فقال: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهىكم عنه فانتهوا﴾ فما فوّض الله إلى رسوله فقد فوّضه إلينا^(١).

وما رواه موسى بن أشيم قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فسألته عن مسألة فأجابني، فبينما أنا جالس إذ جاءه رجل فسأله عنها بعينها، فأجابه بخلاف ما أجابني... فقال يابن أشيم إن الله فوّض إلى داود عليه السلام أمر ملكه... فوّض إلى الأئمة منا وإلينا ما فوّض إلى محمد صلى الله عليه وآله فلا تجزع^(٢).

وما رواه حمزة الثمالي قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول من أحلننا له شيئاً أصابه من أعمال الظالمين فهو له حلال، لأن الأئمة منا مفوض إليهم، فما أحلوا فهو حلال وما حرموا فهو حرام^(٣).

وما رواه حسن بن زياد عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول أن الله أدّب رسوله حتى قومه على ما أراد ثم فوّض إليه فقال ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهىكم عنه فانتهوا﴾ فما فوّض إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فوّض إلينا^(٤).

وما رواه مولى ابن هبيرة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام إذا رأيت القائم أعطى رجلاً

(١) بصائر الدرجات: ب ٥ من الجزء الثامن، باب التفويض إلى الأئمة ح ١ ص ٣٨٣.

(٢) بصائر الدرجات: ب ٥ من الجزء الثامن، باب التفويض إلى الأئمة ح ٢ ص ٣٨٣.

(٣) بصائر الدرجات: ب ٥ من الجزء الثامن، باب التفويض إلى الأئمة ح ٣ ص ٣٨٤.

(٤) بصائر الدرجات: ب ٥ من الجزء الثامن، باب التفويض إلى الأئمة ح ٦ ص ٣٨٥.

مائة ألف، وأعطى آخر درهماً، فلا يكبر في صدرك، وفي رواية أخرى فلا يكبر ذلك في صدرك، فإن الأمر مفوض إليه!^(١)

وما رواه عبدالله بن سليمان عن أبي عبدالله عليه السلام قال سألته عن الإمام فوض الله إليه كما فوض إلى سليمان؟ فقال: نعم، وذلك أن رجلاً سأله عن مسألة فأجابها فيها، وسأله آخر عن تلك المسألة فأجابها بغير جواب الأول، ثم سأله آخر من تلك المسألة فأجابها بغير جواب الأولين، ثم قال هذا عطاؤنا فامسك أو أعط بغير حساب... قال: قلت أصلحك الله فحين أجابهم بهذا الجواب يعرفهم الإمام؟ فقال: سبحان الله أمّا تسمع قول الله يقول في كتابه ﴿إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ﴾ وهم الأئمة (الحديث)^(٢).

ولكن شيء من هذه الأحاديث لا دلالة لها على التفويض في أمر التشريع: أمّا الأول فإنه مناسب لتفويض الحكومة لقوله عليه السلام «قوّمه على ما أراد» ولا أقل من الاجمال.

وأما «الثاني» فإنه كالصرح في التفويض بمعنى الاعطاء والمنع في خصوص العلوم والمعارف و«الثالث» كذلك في خصوص الاعطاء من بيت المال أو غيره، و«الرابع» شبيه ما ورد في الأول بعينه، و«الخامس» أيضاً كالصرح في الاعطاء والمنع و«السادس» أيضاً كذلك في خصوص العلوم، وهكذا غيرها مما ذكره صاحب بصائر الدرجات في هذا الباب، وبالجملة لم نجد حديثاً يدلّ على تفويض الأمر في التشريع إلى الأئمة الهادين، ولم يعرف منهم ذلك، بل كانوا حفظة للشرع المبين هذا أولاً.

(١) بصائر الدرجات: ب ٥ من الجزء الثامن، باب التفويض إلى الأئمة ح ١٠.

(٢) بصائر الدرجات: ب ٥ من الجزء الثامن، باب التفويض إلى الأئمة ح ١٣.

ثانياً: سلمنا ثبوت هذا الحقّ لهم ﷺ، ولكنّه في حقل العمل منتفٍ بانتفاء موضوعه، بعدما عرفت من إكمال الدين وإتمام النعمة، وعدم بقاء الفراغ التشريعي وعدم وجود النقص في الفقه الإسلامي، باوفاً للبيان.

ثالثاً: سلمنا ثبوت ذلك للإمام المعصوم عليه السلام المسدّد المؤيد بروح القدس، الموافق من عند الله، كما وقع التصريح في بعض ما مرّ عليك، ولكن لا دخل له بالفقيه غير المعصوم كما هو واضح.

* * *

الثالث - الجواب عن مغالطة في المقام

هنا مغالطة واضحة توجد في كلمات بعض من يميل إلى تفويض التشريع إلى الفقيه، وهي أن إكمال الدين يحصل بتفويض الأمر إلى الفقيه، فإذا كان هذا التفويض أيضاً من أحكام الدين فكان الله أكمل دينه بهذه الطريقة، أي بتفويض جعل الأحكام إلى الفقهاء!

أقول: وهذا من أعجب ما ذكر في المقام، ويرد عليه:

«أولاً»: لأن معنى إكمال الدين تشريع قوانينه، لا تعيين من يكمله في كلّ عصر، فهل ترى من نفسك إذا انتخب الوكلاء والممثلون من قبل الشعب لتدوين الدستور أو القوانين الأخرى لك أن تقول أن القوانين قد كملت، ولم يبق هناك فراغ، لأن الوكلاء انتخبوا، اللهم إلا على سبيل المجاز، ومن أوضح ما يدلّ على ما ذكرنا قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في ردّ القول بجواز التشريع للفقهاء: «أم أنزل الله ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه؟ أم كانوا شركاء له، فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى؟ ولعمري أنه يستفاد من هذا البيان أن هذا القول من أنواع الشرك لقوله «شركاء له» نعم هو شرك في تقنين القوانين الإلهية، فتدبر جيداً.

«ثانياً»: قد ورد التصريح في الروايات الكثيرة التي مرّ ذكرها أن تفاصيل الأحكام قد شرعت في عصر النبي ﷺ حتى أرش الخدش، وأنها كانت عند الأئمة الهادين في كتاب يسمى جامعة أو غيرها، ومع هذا التصريح لا يبق لهذا الكلام مجال، وكذا ما ورد في الروايات المتضاربة أن كلّ ما يجري من الأحكام على لسان الأئمة المعصومين ﷺ فهو رواية عن رسول الله ﷺ (وقد مرّ ذكر جميع ذلك آنفاً).

«ثالثاً»: كيف يتصدى الفقيه لتشريع الأحكام الكلية؟ وفي أي موضع؟ هل هو في ما لا نصّ فيه، وقد عرفت أنه ليس هناك ما لا نصّ فيه، أم في ما هو فيه نصّ، كما قد يتفوه به بعض من لا خبرة له. فإن كان المراد ذلك فعناه أن تشريع الفقيه - معاذ الله - مقدّم على تشريعات الله تعالى، وحينئذٍ أي فائدة في ارسال الكتب السماوية وبعث الرسل؟ بعد كون الفقيه ذا رأي مقدّم عليها؟ وصاحب علم بالمصالح والمفاسد أرجح منها، ولا نظن بأحد من العلماء يتفوّه بهذا المقال الباطل الفاسد.

* * *

الرّابع - التفويض في أمر الخلقة

ولا إشكال أيضاً في بطلانه، إذا كان المراد التفويض الكلّي بمعنى أن الله خلق رسول الله ﷺ والأئمة المعصومين وجعل أمر خلق العالم ونظامه وتدبيره إليهم، فإنه شرك بين. ومخالف لآيات القرآن المجيد، الظاهرة، بل الصريح في أن أمر الخلق والرزق والربوبية وتدبير العالم بيد الله تعالى لا غيره.

نعم يظهر من بعض كلمات العلامة المجلسي معنى آخر للتفويض الكلّي بمعنى جريان مشية الله على الخلق والرزق مقارناً لأرادتهم ومشيتهم، وأنه لا يمنع العقل من ذلك، ولكن صرّح بأن ظاهر الأخبار بل صريحها بطلان ذلك، ولا أقل من أن القول به قول بما لا يعلم.

قلت: بل ظاهر الآيات القرآنية مخالف له أيضاً، وأن أمر الخلق والرزق والامانة والاحياء بيد الله ومشيته لا غير.

نعم ورد في بعض الروايات الضعيفة مثل خطبة البيان التي نقلها المحقق القمي رحمته الله في جامع الشتات مع الطعن فيها، أن أمرها بيد الأئمة عليهم السلام أو بيد أمير المؤمنين علي عليه السلام ^(١)، لكنّه ضعيف جداً مخالف لكتاب الله عزّ وجلّ.

ولكن ظاهره المعنى الأوّل الذي لا يمكن القول به، ولا يوافق الكتاب ولا السنّة، بل قد عرفت أنه نوع من الشرك أعادنا الله تعالى منه.

قال الله تعالى: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ ^(٢).

وإن كان ولا بدّ من توجيهها فليحمل على العلة الغائية، مثل «لولاك لما خلقت الافلاك» و «يبيمنه رزق الوري» فتدبر جيداً.

وأما «التفويض الجزئي» في أمر المعجزات والكرامات إليهم، كشق القمر واحياء بعض الموتى بأيديهم وشبه ذلك فهو ممّا لا مانع منه عقلاً ونقلاً، واصرار بعض على كون هذا أيضاً من قبيل الدعاء والطلب من الله بأن يخلق كذا عند دعائهم ممّا لا وجه له، بعد ظهور قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَخْرُجُ الْمُوتَى بِإِذْنِي﴾ ^(٣) في كون المحيي هو المسيح عليه السلام ولكنّه بإذن من الله وتأيد منه تعالى.

ولنختم الكلام ببعض الروايات الواردة في المقام وكلمات أعظم المذهب ممّا يؤكّد ما ذكرنا في هذه المسألة، أي نفي التفويض في امر الخلقة.

قال الصدوق (رضوان الله تعالى عليه) في رسالة الاعتقاد: اعتقادنا في الغلاة

(١) جامع الشتات، ذكره في عداد المسائل المتفرقة من المجلد الثاني.

(٢) الرعد: ١٦.

(٣) المائدة: ١١٠.

والمفوضة أنهم كفّار بالله جلّ جلاله، وأنهم شرّ من اليهود والنصارى والمجوس والقدرية والحرورية... إلى قوله كفّاراً^(١).

ونقل العلامة المجلسي في مرآة العقول عن زرارة أنه قال: قلت للصادق عليه السلام: إن رجلاً من ولد عبد الله بن سنان يقول بالتفويض فقال: وما التفويض؟ قلت: إن الله تبارك وتعالى خلق محمداً ﷺ وعلياً عليه السلام ففوض إليهما، فخلقا ورزقا وأماتا وأحييا، فقال عليه السلام: كذب عدو الله إذا أنصرفت إليه فأتل عليه هذه الآية من سورة الرعد ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخُلُقِهِ فَمِثْلَهُ شَبَاهُهُ خَلَقَ عَلَيْهِمُ الْقُلُوبَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ فانصرفت إلى الرجل فأخبرته فكأنني ألقمته حجراً، أو قال فكأنما خرس^(٢).

* * *

(١) مرآة العقول: ج ٣ ص ١٤٦.

(٢) مرآة العقول: ج ٣ ص ١٤٦.

المقام السابع من صلاحيات الولي الفقيه «الولاية على الأموال والأنفس وحدودها»

ولابدّ هنا من ملاحظة مقام النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام في مسألة الولاية على الأموال والأنفس ثمّ نتكلم عن صلاحيات الفقهاء، فنقول ومنه سبحانه نستمد التوفيق والهداية:

قال الله تعالى: ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين إلا أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفاً كان ذلك في الكتاب مسطوراً﴾^(١).

وهذا هو العمدة في المقام، والآية مشتملة على أحكام ثلاثة:

أحدها - أولوية النبي ﷺ بالمؤمنين من أنفسهم.

ثانيها - كون أزواجه ﷺ بمنزلة الأمهات في حرمة النكاح، فقط، دون غيره من الأحكام كجواز النظر والإرث وحرمة تزويج بناتهن للمؤمنين، والظاهر أنه لم ينقل من أحد من علماء الإسلام أثر لهذه الأمومة غير ما ذكرنا.

ثالثها - كون أولي الأرحام بعضهم أولى ببعض من غير الأرحام.

(١) الأحزاب: ٦.

وذلك أنه كان الإرث في أول الأمر بين المؤمنين بالهجرة والمؤاخاة في الدين، فنسخت الآية هذا الحكم، وجعل أولى الأرحام بعضهم بالنسبة إلى البعض أولى من غيرهم، فصار الإرث بالقربة والرحم.

ومما ذكر يظهر أن ما هو المعروف في الأذهان من أن الآية ناظرة إلى طبقات الإرث، وإن الأقرب أولى من الأبعد غير صحيح، فإنه مبني على أن يكون «الباء» في قوله تعالى أولى ببعض بمعنى «من» حتى يكون المعنى بعضهم أولى من بعضهم، مع أن المفضل عليه مذكور في نفس الآية مع «من» وهو قوله «من المؤمنين والمهاجرين» فأولوا الأرحام أولى من غيرهم، فليكن هذا على ذكر منك ونرجع إلى البحث عن الحكم الأول.

ذكر غير واحد من المفسرين أن الآية نزلت عندما أراد النبي ﷺ غزوة تبوك وأمر الناس بالخروج، وقال ناس نشاور آبائنا وأمهاتنا فنزلت (الآية) وأكدت لهم أن اتباع أمره ﷺ مقدّم على غيره مطلقاً ذكره في «روح البيان»^(١).

وقريب منه في «مجمع البيان» إلا أن فيه «نستأذن آبائنا وأمهاتنا»^(٢).

وقد ذكر في المجمع في معنى هذه الجملة من الآية أقوالاً:

«أحدها»: أنه أحق بتدبيرهم، وحكمه أنفذ عليهم من حكمهم على أنفسهم.

«ثانيها»: أن طاعته أولى من طاعة أنفسهم وما يميلون إليه.

«ثالثها»: أن حكمه أنفذ عليهم من حكم بعضهم على بعض.

وهي متقاربة المضمون وتتحد في النتيجة، وحاصلها وجوب اطاعته ﷺ في هذه الأمور وما يرتبط بمصالح المسلمين.

(١) تفسير روح البيان: ج ٧ ص ١٣٨.

(٢) تفسير مجمع البيان: ج ٨ ص ٣٣٨.

وهناك معنى رابع يستفاد من غير واحد من الروايات، مثل ما رواه في «تفسير القرطبي» أنه ﷺ كان لا يصلي على ميت عليه دين، فلما فتح الله عليه الفتوح قال أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفي وعليه دين فعلي قضاؤه، ومن ترك مالا فلورثته، أخرج الصحيحان، وفيهما أيضاً فأياكم ترك ديناً أو ضياعاً فأنا مولاه^(١). وما رواه في تفسير «البحر المحيط» عنه ﷺ ما من مؤمن إلا وأنا أولى به في الدنيا والآخرة، وأقروا إن شئتم ﷺ النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم ﷺ فإيا مؤمن هلك وترك مالا فليرثه عصبته، من كانوا، وإن ترك ديناً (وضياعاً) فعلي^(٢).

وفي الوسائل في باب ضمان ولاء الجريرة، كان رسول الله ﷺ يقول: أنا أولى بكل مؤمن من نفسه، ومن ترك مالا فللوارث، ومن ترك ديناً أو ضياعاً فإلي وعلي^(٣). وقد ادّعى تواتر الحديث عند أهل السنة).

وعلى هذا معناه أولى بهم من أنفسهم في أداء ديونهم وضياعهم^(٤). وهنا معنى «خامس» وهو أن الآية مطلقة من جميع الجهات، فهو أولى بالمؤمنين من أنفسهم في كل أمر من أمور الدين والدنيا، كما ذكره غير واحد من المفسرين، منهم مؤلف «روح البيان» حيث قال: «والمعنى أن النبي ﷺ أحرى وأجدر بالمؤمنين من أنفسهم في كل أمر من أمور الدين والدنيا كما يشهد به الإطلاق»^(٥). وكما يشهد به صدر الحديث المروي عنه ﷺ في تفسير القرطبي وقد مضى، ويقرب منه ما في تفسير «الميزان» حيث قال: «النبي أولى بهم فيما يتعلق بالأموال

(١) تفسير القرطبي: ج ٨ ص ٢٠٣.

(٢) تفسير بحر المحيط: ج ٧ ص ٢١٧.

(٣) الوسائل: ج ١٧ ب ٣ من أبواب ضمان الجريرة ح ١٤.

(٤) الظاهر أن المراد من الضياع (بالفتح) في الحديث هو «الائتام».

(٥) تفسير روح البيان: ج ٧ ص ١٣٨.

الدنيوية أو الدينية، كلّ ذلك لمكان الاطلاق»^(١).

ولاشكّ أن الآية مطلقة شاملة لأي نوع من الولاية، ولكن الكلام في أمور. أولاً: في أنه هل هي ناظرة إلى العموم في كلّ ما يكون له صلة بتدبير المجتمع وما فيه نظام الدين والدنيا؟ أو هي شاملة حتّى لماله صلة بأمر الفرد؟ ثانياً: على تقدير العموم هل هي منصرفة إلى ما فيه صلاح الفرد، أو يعم ولو لم يكن فيه صلاحه بل كان ضرره بحيث يجوز له ﷺ الاضرار بأيّ مؤمن لصلاح نفسه ﷺ لا لصلاح المجتمع.

الانصاف قوّة انصراف الآية من الجهتين: من جهة اختصاصها بأمر المجتمع، ومن جهة تقييدها بالمصالح، لاشكّ أن رسول الله ﷺ لم يكن يقدم على ما لم يكن فيه مصالح الأمة ولا يقدم مصلحة شخصه بما أنه شخص على مصالحهم، إنّما كلام في أنه هل اللفظ مطلق من هذه الجهة أو لا؟ وفي مقام البيان أو ليس في مقامه من هذه الجهة؟ ومما يؤيد الانصراف، الروايات الكثيرة التي ادّعى تواترها من طريق العامة والخاصّة، وقد مرّ ذكرها ممّا ورد في شأن نزولها وغير ذلك.

ثمّ إنه لو قلنا بثبوت ذلك له ﷺ بمقتضى هذه الآية أو أدلّة أخرى، وثبوت خلفائه المعصومين والأئمّة الهادين عليهم السلام ولكن إثباته للفقهاء، دونه خرط القتاد، لما عرفت من أن غاية ما يدلّ على ولاية الفقيه هو الأخذ بالقدر المتيقن في أمر الحكومة على الناس، ومن الواضح أنه لا يدلّ إلا على التصرفات التي ليس لها صلة بهذا الأمر، ولا بدّ أن تكون تحت العناوين الأولية أو الثانوية من أحكام الشرع، فيصحّ له التصرف في الأموال إذا كان بعنوان الزكاة والخمس أو دعت الضرورة إلى أخذها زائدة على الزكوات والأخماس لحفظ بيضة الإسلام في مقابل الكفّار أو غير ذلك من

(١) تفسير الميزان: ج ١٦ ص ٢٩١.

أشباهه، وكذا يصحّ له الحكم بالقصاص واجراء الحدود، والأمر بنفر الناس إلى ميادين الجهاد وغير ذلك، ممّا يعد تصرفاً في الأموال والأنفس، وأمّا أن يأخذ أموال الناس لمصلحة نفسه، أو يطلق امرأته، أو يقتل مؤمناً متعمداً من غير انطباق عنوان شرعي عليه فلا، وينبغي أن يكون هذا من الواضحات التي لا ريب فيها ولا شبهة تعترضها.

ومن الجدير بالذكر هو أننا لم نعهد في التاريخ، أن النبي ﷺ أخذ الناس بالولاية على الأموال والنفوس في غير ما يرتبط بنظام المجتمع والحكومة الإسلامية، وفي غير نطاق أحكام الشرع، بل ولا بالنسبة إلى الأئمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين.

* * *

كيف تكون الأرض كلّها للإمام عليه السلام؟

بقي هنا شيء - وهو أنه ورد في روايات كثيرة أن الأرض كلّها لله ولرسوله وللأئمة المعصومين عليهم السلام أو شبه ذلك من التعابير. وقد عُقد لذلك في أصول الكافي باباً أورد فيها ثمانية روايات، وهي تنقسم إلى ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: ما لا يدلّ على أكثر من ملك الانفال للإمام عليه السلام

مثل ما رواه هشام بن سالم عن أبي خالد الكابلي عن أبي جعفر عليه السلام قال: وجدنا في كتاب علي عليه السلام «إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين» أنا وأهل بيتي الذين أورثنا الله الأرض، ونحن المتقون، والأرض كلّها لنا، فمن أحيا أرضاً من المسلمين فليعمرها وليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي (الحديث)^(١). وأبو خالد الكابلي اثنان «كبير» و «صغير» والأول ممدوح غاية المدح، كان من حواربي علي بن الحسين عليه السلام والثاني غير معروف، وحيث يدور الأمر بينهما أو يكون الأظهر هو الثاني يشكل الاعتماد على سند الحديث. ومدلول الرواية بقرينة ذيلها هو مالكية الإمام بالنسبة إلى انفال، وهو غير ما نحن بصدد.

(١) الأصول من الكافي: ج ١ باب أن الأرض كلّها للإمام ص ٤٠٧ ح ١.

وما رواه عمر بن يزيد في الصحيح قال: رأيت مسمعاً (وهو أبو سيار) بالمدينة وقد كان حمل إلى أبي عبد الله عليه السلام تلك السنة مالا فردّه أبو عبد الله عليه السلام فقلت له: لم ردّ عليك أبو عبد الله المال الذي حملته إليه... فقال: أموالنا من الأرض وما أخرج الله منها إلا الخمس يا أبا سيار؟ إن الأرض كلّها لنا فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا^(١).

وهو أيضاً ناظر إلى الانفال فلا دخل له بما نحن بصدده.

الطائفة الثانية: ما دلّ على ملك جميع الأراضي له سواءً من الانفال وغيرها

مثل ما رواه يونس بن ظبيان أو المعلى بن خنيس قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام مالكم من هذه الأرض؟ فتبسم، ثم قال: إن الله تبارك وتعالى بعث جبرئيل عليه السلام وأمره أن يخرق بابها من ثمانية أنهار في الأرض، منها سيحان وجيحان وهو نهر بلخ، والختنوع، وهو نهر الشاش، ومهران وهو نهر الهند، ونيل مصر، ودجلة، والفرات فما سقت أو استقت فهو لنا (الحديث)^(٢).

وهو يدلّ على ملكية جميع الأراضي لهم ولكن قوله فما سقت أو استقت الذي بمنزلة التعليل والنتيجة غير واضح المعنى، فإن قوله «فما سقت» إشارة إلى الأرض التي سقتها هذه الأنهار، وما استقت لعلّه إشارة إلى البحار التي تسقي هذه الأنهار منها، ولكن مجرد هذا أعني ملكية هذه المياه ليست دليلاً على ملكية الأراضي والبحار، نعم هو سبب لأجرة المثل لمياه فقط.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على أن الدنيا كلّها لهم وهي عدّة روايات:

منها: ما رواه محمد بن الريان عن العسكري عليه السلام قال: جعلت فداك روي لنا أن

(١) الأصول من الكافي: ج ١ باب إن الأرض كلّها للإمام ص ٤٠٨ ح ٣.

(٢) الأصول من الكافي: ج ١ باب إن الأرض كلّها للإمام ص ٤٠٩ ح ٥.

ليس لرسول الله ﷺ من الدنيا إلا الخُمس، فجاء الجواب أن الدنيا وما عليها لرسول الله ﷺ^(١).

وهو أيضاً ضعيف سنداً، ولكن دلالاته من أوضح الدلالات على ملكية جميع الدنيا لرسول الله ﷺ والظاهر ملكية الأئمة عليهم السلام أيضاً من بعده ﷺ لاتحاد الملاك. ومنها: ما رواه عمرو بن شمر عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ خلق الله آدم وأقطعه الدنيا قطيعة، فما كان لآدم عليه السلام فلرسول الله ﷺ وما كان لرسول الله ﷺ فهو للأئمة من آل محمد ﷺ^(٢). وهو أيضاً ضعيف سنداً ولكن دلالاته واضحة.

ومنها: ما رواه محمد بن عبد الله عمن رواه قال: الدنيا وما فيها لله تبارك وتعالى ولرسوله ولنا، فمن غلب على شيء منها فليتيق الله، وليؤد حق الله تبارك وتعالى، وليبر أخوانه، فإن لم يفعل ذلك فالله ورسوله ونحن براء منه^(٣). ومنها: ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أما على الإمام زكاة: فقال: «أحلت يا أبا محمد! أما علمت أن الدنيا والآخرة للإمام يضعها حيث يشاء ويدفعها إلى من يشاء...» الحديث^(٤).

* * *

والذي يتحصل من جميع هذه الأحاديث بعد ضم بعضها ببعض، وتأييد بعضها للبعض، سنداً ودلالة كون العالم لله تعالى وبعده لرسوله ﷺ وبعده للأئمة الهادين عليهم السلام يضعونها حيث شاؤوا.

ولازم ذلك عدم ملكية الناس لهذه الأموال كلها بل كونها كالأمانة والوديعة في

(١) الأصول من الكافي: ج ١ باب أن الأرض كلها للإمام ص ٤٠٩ ح ٦.

(٢) الأصول من الكافي: ج ١ باب أن الأرض كلها للإمام ص ٤٠٩ ح ٧.

(٣) الأصول من الكافي: ج ١ باب إن الأرض كلها للإمام ص ٤٠٨ ح ٢.

(٤) الأصول من الكافي: ج ١ باب إن الأرض كلها للإمام ص ٤٠٨ ح ٤.

أيديهم، يتصرفون فيها بإذن مالكتها الحقيقي.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى هناك أحكام كثيرة فقهية لا تصحّ إلا بكون الناس مالكين لهذه الأموال التي بأيديهم، كقوله ﷺ «الناس مسلطون على أموالهم» أو جواز «البيع» و«العق» و«الهبة» و«الوقف» و«الوصية» باجماع علماء الإسلام بل الضرورة، مع أنه لا تصحّ شيء منها إلا بملك، وما ورد من التعبيرات الكثيرة بعنوان الملكية في الأخبار والآثار والآيات الكريمة القرآنية التي لا تحصى كثرة.

وكذلك ظاهر قوله تعالى «فله خمس» الذي يفهم منها كون الباقي لهم، وقوله تعالى ﴿خذ من أموالهم..﴾ الظاهر في كون ما عدا الزكاة لهم. وقوله تعالى ﴿الانفال لله ولرسوله...﴾ وقوله تعالى ﴿ما افاء الله على رسوله من أهل القرى...﴾ الظاهر في كون الباقي للناس أنفسهم. وكذلك الروايات المتواترة الواردة في أبواب الانفال والأخماس وأبواب الحيازة وغيرها، كالصرح في حصول الملكية للناس.

وطريق الجمع بينهما من وجهين:

أحدهما: أن يقال بالملكية الطولية التشريعية بأن يكون المالك التشريعي لجميع هذه الأملاك هو الله تعالى، ثم رسول الله ﷺ حيّاً أو بعد وفاته أيضاً، لإمكان اعتبار الملك له ﷺ بل ولغيره ولو بعد الوفاة، كما ذكرنا في محله، ثم للأئمة الهادين المعصومين عليهم السلام ثم لمن يملكها من طريق مشروع من الحيازة أو الأحياء أو الإرث أو العمل، وما أشبه ذلك، ولا منافاة بين تعدد المالك مع وحدة الملك بلا شركة ولا اشاعة، إذا كان الملك طولياً وإن هو إلا نظير ملك العبد وملك المولى له ولما في يده (على ما هو المعروف).

والملكية التشريعية أمر اعتباري والاعتبار خفيف المؤونة، نعم لا يتصور ملكية

شيء بتمامه لاثنتين في عرض واحد، لأن مفهوم كل من الاعتبارين يضاد الآخر كما هو ظاهر.

وعلى كل حال لا مانع من اجراء أحكام الملكية من جانب من كان في المرتبة الأخيرة، كما يجوز ترتيب آثارها من ناحية المقام الأعلى، وهذا كملك المولى والعبيد كما عرفت.

ويدل عليه ما ورد في رواية أبي خالد الكابلي وعمر بن يزيد (وقد مر ذكرهما) من ترتيب الآثار الشرعية على ملك الإمام عليه السلام للأرض، اللهم إلا أن يقال أنها ناظرتان إلى الأنفال كما مر، وهي غير ما نحن فيه.

وما في حديث «أبي بصير» وظاهر رواية «محمد بن الريان» كما لا يخفى على الناظر فيهما.

ومما يدل على عدم التضاد بين هذين النحويين من الملك، إن ظاهر الروايات ثبوت الملك لله ولرسوله وللأئمة في زمن واحد، فليس مالكية الأئمة بمعنى سلب الملكية عن رسول الله صلى الله عليه وآله ولا مالكية رسوله صلى الله عليه وآله بمعنى سلبها عن الله تعالى، فكلهم مالكون على نحو طولي، فلها مراتب أربع كل في طول الآخر فراجع حديث أحمد بن محمد (الحديث ٢) بل لعل قوله تعالى ﴿وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾^(١) أيضاً ناظر إليها. هذا ولكن الظاهر أن سيرتهم عليهم السلام قد استقرت على عدم الانتفاع بهذا النوع من الملكية، ولذا لم ينقل من رسول الله صلى الله عليه وآله ولا من الأئمة الهادين الذين هم أوصيائه وخلفائه عليهم السلام أخذ شيء من أموال الناس بغير الطرق المعهودة في الفقه استناداً إلى أنهم مالكون لها، كما هو ظاهر لمن راجع سيرتهم.

ثانيها: حملها على الملكية والولاية التكوينية، فإن الله له الولاية على جميع الخلق،

(١) الحديث: ٧.

لأنه خالقهم وله ولاية تشريعية يتبعها، بل هو فوق التشريع كما لا يخفى، وأمّا أوليائه المعصومون عليهم السلام فلهم أيضاً ولاية تكوينية في أبواب المعجزات والكرامات بل وغيرها، لأنهم غاية الخلقة (فإن غاية الخلقة، الإنسان الكامل، وهم أتم مصاديقه) فالله ولي لأنه العلة الفاعلية، وهم أولياء، لأنهم علل غائية، وحينئذ لا يكون لهذه الأخبار دخل بما نحن بصده، بل هي ناظرة إلى ملكية، فوق الملكية الفقهية. هذا ولكن هذا التوجيه لا يساعد بعض هذه الأخبار مما صرح فيها بجواز أنواع التصرفات تشريعاً، اللهم إلا أن يقال هذا القسم أخبار آحاد ضعاف فتأمل. وعلى كل حال لا دليل على ثبوت هذا المقام - على القول به - للفقهاء (رفع الله رايته وأعلى الله درجته) لعدم قيام دليل عليه مطلقاً، بل الدليل إنما قام في خصوص إقامة الحكومة الإسلامية مع شرائطها لا غير، كما عرفت مبسوطاً، والله الهادي إلى سواء السبيل.

* * *

بقى هنا شيء :

قد ثبت مما ذكرنا بحمد الله ولاية الفقيه على أمر الحكومة إذا استكمل فيه شرائطها ومقدماتها وحدودها، ولكن يبقى السؤال في أن هذا الحكم عام لجميعهم أو خاص لبعضهم؟ وكيف طريق الاختيار عند التشاح أو التعيين لو كان هناك ملاك للتعيين. والاحتمالات هنا ثلاثة :

الأول : أنها ثابتة لهم بعنوان العام الافرادي الاستغراقي، فكل واحد له هذا الحق بالفعل، ولا تتوقف فعليته على أمر آخر وراء كونه فقيهاً جامعاً للشرائط.

الثاني : أنها ثابتة لهم بالفعل بعنوان العام المجموعي، فالمجموع من حيث المجموع لهم هذا الحق، فلا بد من التشاور والتعاقد من الجميع.

الثالث : أنها ثابتة لهم بالاقتضاء بعنوان العام الافرادي، ولا تكون فعليته إلا

بانتخاب الأمة، فالانتخاب هو الطريق الوحيد للفعلية.

وقد يورد على الأوّل باستلزامه الفوضى، ونقض الغرض، فإن الغرض الأعلى من الحكومة هو حفظ النظام، ولكن ثبوت الولاية الفعلية لكل واحد من الفقهاء مع اختلاف وجهات النظر والأفكار والسلائق، يؤدي إلى اختلال النظام. وعلى الثاني بأنه لم يقل به أحد، بل استقرت سيرة المسلمين على خلافه، وهذا ينتج الاحتمال الثالث.

أقول: أمّا القول الأخير فهو أشد مخالفة لسيرة أصحابنا من الثاني لأننا لم نسمع من أحدهم الرجوع إلى الانتخاب في إثبات ولي أمر المسلمين، فإن الانتخاب أمر نشأ في القرون الأخيرة، أخذ من بلاد الغرب وليس له في أخبارنا عين ولا أثر، ولا يوجد في تاريخ الإسلام كما عرفت سابقاً، فكيف يقال بأن الطريق الوحيد لتعيين الوالي هو هذا؟

وأما مسألة «البيعة» فقد عرفت سابقاً أنها أجنبية عن مسألة الانتخاب من جهات شتى في مفهومها ونتائجها فقد كان رسول الله ﷺ نبياً مرسلًا ووالياً وحاكماً بإذن الله واختياره تعالى، وكان يطالب البيعة كراراً من أصحابه وكان ذلك للتأكيد على وفائهم له، وطريقاً إلى بث روح جديدة وحركة نشيطة فيهم، وكذلك مولانا أمير المؤمنين عليه السلام.

والفرق بين البيعة والانتخاب لا ينحصر بهذا، بل بينهما فروق كثيرة من جوانب أخرى مرّ ذكرها سابقاً.

نعم الانتخاب كان طريقاً وحيداً لتصدي بعض الخلفاء كالخليفة الأول لكن لا انتخاب الناس جميعاً، ولا أهل البلد، ولا انتخاب جميع أهل الحل والعقد، بل انتخاب جماعة خاصّة يسمونه بالشورى عندهم، وهم جماعة من الصحابة حضروا في السقيفة موافقون لمقاصدهم هذا هو حقيقة شوراهم وكيفية

انتخابهم وقد نتج عن ذلك ما نتج.

فلاحتمال الأخير منفي من جهات، نعم قد يحتاج إليه لمراعاة الغبطة كما سنشير إليه إن شاء الله.

وأما القول الثاني فهو مما لم يقل به أحد، ومخالف لما يظهر من الفقهاء (رضوان الله عليهم) قديماً وحديثاً من التصدي لأمر القضاء والقصاص واجراء الحدود عند بسط اليد، وأخذ الأخماس والزكوات، من تصدي كل فقيه جامع للشرائط في بلده إذا قدر على شيء من ذلك من دون أن يتوقف في أمره على موافقة الباقيين في البلد أو في خارجه، وهذا أمر ظاهر لا غبار عليه.

* * *

والذي استقرت عليه سيرة العلماء العاملين والسلف الصالح قديماً وحديثاً والمعاصرين، هو الاحتمال الأول، أعني ثبوت الولاية لكل واحد بالفعل مستقلاً، ولذا كان العلماء الكبار كما عرفت عند بسط يد بعضهم في بعض الاقطار يقيمون الحدود الإلهية، وينفذون الأحكام الإسلامية، من غير توقف على رأي الآخرين في البلد وخارج البلد، ومن دون توقف على انتخاب الأمة لما عرفت من أنه أمر مستحدث.

نعم يبقى الكلام فيما عرفت من الاشكال من لزوم التشاح والتنازع والفوضى بتصدي الجميع أو أمين كل واحد مستقلاً، ولكن الانصاف أن دفع التشاح والتنازع أمر ممكن، وله نظائر في الفقه الإسلامي.

توضيحه: أن الظاهر من أدلة الولاية ثبوتها لكل واحد من الفقهاء مستقلاً بعنوان عام افرادي سواء قوله «أما الحوادث الواقعة...» أو «مجاري الأمور» أو قوله «إني جعلته عليكم حاكماً» (على القول بدلالتها) نعم الأخذ بالقدر المتيقن ربما يؤيد الاحتمال الثاني، أعني ثبوت الولاية للمجموع من حيث المجموع، اللهم إلا أن يقال

أنه مخالف للسيرة المستمرة بين الفقهاء وهو كذلك.
إذا ثبت أن الطريق منحصر في الأول، أعني ولاية كل واحد منهم فللمسألة صور مختلفة:

١ - لو أقدم بعض من اجتمعت فيه الشروط، على تأسيس الحكومة وجب على الباقين عدم الخروج عن أوامره وعدم مزاحمته، كما هو الوارد في باب القضاء ورؤية الهلال وغيرهما.

٢ - إذا أقدم اثنان أو أكثر على تأسيسها وكان لكل اتباع وانصار، ثم وافقوا أو وافقوا على ولاية الشورى بأن تكون الحكومة بيدهما أو بيدهم أجمعين لم يبعد صحة أعمالهم منهم على هذا النحو، بعد تأكيد الشارع المقدس على المشاورة في جميع الأمور.

وما قد يقال من أن إدارة شؤون الأمة لاسيما في الظروف المهمة تتوقف على وحدة مركز القرار، والتعدد غالباً يوجب الفشل أو تعطيل كثير من المصالح صحيح بالنسبة إلى أمثالنا ممن لا عهد لهم بالأعمال الجمعية، ولا يقدر على العمل الفردي وأما إذا سادت ثقافة التعاون والتعاقد، والاستمرار على الجماعة حتى في قمة الحكومة - كما في بعض بلاد العالم - فلا يبعد إمكانه وجوازه، بل ولو حصل الاستعداد لذلك ربما كان أنفع وأصلح من حكومة الأفراد، ولكن المشكلة العظمى هي طريق تحصيل هذا الاستعداد الروحي ونفي الاستبداد بجميع شؤونه.

٣ - إذا لم يوافقوا على ولاية الشورى، أو قلنا بعدم إمكانها أو عدم الاستعداد لها، فأراد كل منهم تصديه لها منفرداً، ورأى المصلحة في ذلك، مع اجتماع الشرائط في كل منهم، فلا بد من الرجوع إلى المرجحات، ويمكن الاستيناس لها بما ورد في باب التعادل والترجيح من المرجحات، وأوضح حالاً منه ما ورد في باب قاضي التحكيم في مقبولة عمر بن حنظلة، بناءً على كونها ناظرة إلى مرجحات قاضي التحكيم، بل

ويمكن الاستدلال له بأنه من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخير، فلا بد من الأخذ بالتعيين، وعلى كلّ حال يختار من فيه المرجح.

إن قلت: ما المعيار في تشخيص المرجحات؟ ومن المرجع في ذلك؟ قلنا: المرجع فيه هو أهل الخبرة كما في غيره من أمثاله في أبواب الفقه، فأهل الخبرة هم المرجع الوحيد في تعيين من هو الأصلح من بين الفقهاء الصالحين، ولو فرض فرضاً نادراً أو محالاً عادياً تساويهما من جميع الجهات أو بالكسر والانكسار في جهات مختلفة بحيث يتحير فيه أهل الخبرة، ولا يفضل واحد منهم على الآخر شيئاً، يمكن الرجوع إلى القرعة، ولكن الانصاف إن هذا نادر جداً، أو لا يوجد له مصداق عادة، وعلى فرض وجوده فما المانع من الرجوع إليها بعد كونها مداراً لفصل الخصومات والمنازعات، والمفروض كون اطراف القرعة جميعهم صلحاء عدول لا يفضل واحد على الآخر.

* * *

نتيجة البحث في مسأله ولاية الفقيه

فتحصل من جميع ما ذكرنا أمور:

أحدها: أنه لا ينبغي الشك في ولاية الفقيه على أمر الحكومة، وقد دلت عليها أدلة مختلفة.

ثانيها: ولاية الفقيه إنما هي في اجراء أحكام الشرع أعم من الأحكام الثابتة بالعناوين الأولية أو الثانوية، وليس له فيما وراء الأحكام الولائية والأمور الاجرائية بما هو وال شيء آخر، وأمّا بما هو مجتهد مستنبط، أو قاض، فمقتضاه أمر آخر.

ثالثها: إن العمدة في المسألة هو التمسك بالقدر المتيقن من أدلة وجوب الولاية،

ولزوم الحكومة وعدم جواز الاخلال بها، وأنه لابد للناس من أمير، مضافاً إلى روايتي «مجاري الأمور» و «الحوادث الواقعة».

رابعاً: ولاية الفقيه مشروطة بشروط كثيرة من قبيل وجوب رعاية غبطة المسلمين ومصلحتهم، والرجوع إلى أهل الخبرة فيما يحتاج إلى ذلك، والمشاورة مع من هو أهل لها في المسائل المهمة المستعصية.

اضف إلى ذلك الشروط والأوصاف العامة والخاصة المعتبرة في الفقيه نفسه بحيث يكون جامعاً لشرائط الحكومة من الذوق السليم والخبرة بالأمر والمديرية والتدبير والشجاعة اللازمة وغيرها.

خامسها: ولاية الفقيه على الأموال والأنفس كسائر ولاياته تكون على وفق الأحكام الواردة في الشرع في العناوين الأولية والثانوية التي يدور عليها الفقه الإسلامي، فليس له التصرف في الأموال والنفوس لمصلحته الشخصية مثلاً دون مصلحة المجتمع.

وأما بالنسبة إلى مصالح المسلمين فهي مستفادة من أدلة أحكام الشرع من الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل.

سادسها: الأحكام الولائية الثابتة للفقيه هي أحكام جزئية اجرائية في طول الأحكام الكلية الشرعية، لا في عرضها.

سابعها: العناوين الثانوية عناوين عرضية تعرض موضوع الحكم الأولي وتوجب تغيير حكمه مؤقتاً، وهي كثيرة ولا تنحصر بالضرورة والاضطرار والعسر والخرج، والرجوع إليها لا يمكن أن يكون دائماً بل يكون في أوقات خاصة فقط.

ثامنها: إن الولاية على التشريع وتقنين القوانين إنما هي لله وحده، ولم يثبت ذلك لغيره، إلا لرسول الله ﷺ في موارد خاصة محدودة قبل إكمال الشريعة وانقطاع

الوحي، وكان ذلك بإذن الله من قبل، وامضائه من بعد، وأمّا بعد إتمام الدين وإكماله وانتقطاع الوحي لم يبق لذلك مجال لأحد من بعده.

تاسعها: يظهر من روايات كثيرة أن العالم كلّ ملك لرسول الله ﷺ ومن بعده من الأئمة المعصومين عليه السلام أمّا من باب أنهم علل غائية للعالم (لأن العالم خلق للإنسان الكامل وهم أتم مصاديقه) فالعالم كلّ لهم، أو لهم ملكية في طول ملكية الناس لأموالهم المصرّح بها في الآيات الكثيرة والروايات المتواترة، وعلى كلّ حال لم يسمع انتفاعهم بهذه الملكية الإلهية في أخذ شيء من أموال الناس من غير الطرق المعمورة في الفقه.

عاشرها: الولاية على الخلق والايجاد إنّما هي لله تعالى وحده، نعم للأنبياء والأولياء المعصومين ولاية في المعجزات وشبهها نظير ما ورد في حقّ المسيح عليه السلام أنّه كان يحيي الموتى بإذن الله، وهذه شعبة من الولاية التكوينية لهم، وهذا وغيره يحتاج إلى بسط الكلام في مقام آخر، وتلك عشرة كاملة والحمد لله.

* * *

ولاية عدول المؤمنين

هل لعدول المؤمنين ولاية عند عدم وجود الفقيه، أو في عرضه، فيما لا يشترط فيه الفقاهة والاجتهاد، أم لا؟

المعروف بين فقهاءنا (رضوان الله عليهم) أنه يجوز لهم التصدي لهذه الأمور عند فقد الفقيه، قال في «مفتاح الكرامة» في كتاب البيع بعد ذكر الأولياء السبعة (المالك والأب، والجد، والحاكم، وأمينه، والوصي، والوكيل): «الأشهر الأظهر بين الطائفة كما في الرياض زيادة العدول من المؤمنين مع فقد هؤلاء، فإنه إحسان محض مع دعاء الضرورة إليه في بعض الأعيان، وفيه أخبار معتبرة»^(١).

وقال في كتاب «الحجر»: «ويستفاد من بعض الأخبار ثبوت الولاية للحاكم مع فقد الوصي، وللمؤمنين مع فقده، وفي الحقائق نسبته إلى الأصحاب، وفي مجمع البرهان الظاهر ثبوت ذلك لمن يوثق بدينه وأمانته بعد تعذر ذلك كله» ثم استدلل بأمور تأتي الإشارة إليها إن شاء الله^(٢).

وفي «الحقائق» في كتاب «الوصايا»: «لا خلاف بين الأصحاب في أنه لومات ولم يوص إلى أحد وكان له تركة وأموال وأطفال فإن النظر في تركته للحاكم

(١) مفتاح الكرامة: ج ٤ ص ١٨٤.

(٢) مفتاح الكرامة: ج ٥ كتاب الحجر ص ٢٥٧.

الشرعي، وإنما الخلاف في أنه لو لم يكن ثمة حاكم فهل لعدول المؤمنين تولي ذلك أم لا؟ الذي صرح به الشيخ وتبعه الأكثر، الأول، وقال ابن إدريس بالثاني» ثم نقل كلام الشيخ في «النهاية» في جواز تصدي بعض المؤمنين لذلك وكونه صحيحاً ماضياً^(١).

وقال الشهيد الثاني في المسالك في كتاب الوصايا في بحث الأولياء: فإن فقد الجميع فهل يجوز أن يتولى النظر في تركة الميت من المؤمنين من يوثق به؟ قولان: «أحدهما» المنع، ذهب إليه «ابن إدريس». «والثاني» وهو مختار الأكثر تبعاً للشيخ رحمته الله الجواز، ثم استدللّ بأمر تأتي الإشارة إليها إن شاء الله^(٢).

فتحصل من جميع ذلك الوارد في أبواب الوصايا والحجر والبيع، أنه لم يعرف في المسألة مخالف مشهور، ما عدا ابن إدريس، فإنه بعدما صرح (في بحث الوصايا) بولاية فقهاء الشيعة لأن الأئمة عليهم السلام جعلوا لهم الولاية في ذلك، أنه «لا يجوز لمن ليس بفقيه أن يتولى ذلك بحال، فإن تولاه فإنه لا يميضي شيء مما يفعله لأنه ليس له ذلك بحال»^(٣).

هذا وقد استدللّ على فتوى المشهور بأمر:

١ - ما دلّ على الأمر بالتعاون على البرّ والتقوى.

٢ - ما دلّ على الأمر بالاحسان.

٣ - ما دلّ على وجوب الأمر بالمعروف، وإن كلّ معروف صدقة.

ويردّ على الجميع أن كونها في مقام البيان من هذه الجهة، أعني جهة إثبات الحكم

(١) الحقائق الناضرة: ج ٢٢ ص ٥٨٩ كتاب الوصايا.

(٢) مسالك الأفهام: ج ٢ ص ٤١٦ كتاب الوصايا.

(٣) نقلاً عن الحقائق الناضرة: ج ٢٢ ص ٥٨٩.

الوضعي، وهو الولاية لعدول المؤمنين، غير ثابت، بل يمكن دعوى عدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة.

٤- ما دلّ على فعل الخضر عليه السلام وأنه خرق السفينة التي كانت لمساكين يعملون في البحر وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً.

قال في الجواهر في كتاب الحجر: «قيل حكاية فعل الخضر عليه السلام يقتضي ثبوتها لعدول المؤمنين»^(١).

فكان الاستدلال بها من جهة أن الخضر عليه السلام لم يكن نبياً، أو كان نبياً ولكن ذكر فعله في القرآن ارشاداً إلى جواز مثل هذا الفعل من قبل المؤمنين أيضاً.

أقول: يرد عليه «أولاً»: أنه لا دلالة فيها على جواز ذلك لغير الأنبياء ومن يقوم مقامهم بناءً على نبوة الخضر وما ذكر وجهاً للتعميم غير وجهه، و«ثانياً»: الظاهر أن علم الخضر كان خاصاً به، وإنه كان مأموراً بالباطن دون الظاهر، وإن شئت قلت: كان عمله في سلسلة الأسباب التكوينية لمشية الله كما في ملائكة قبض الأرواح والمدبرات أمراً، ولكن كان موسى عليه السلام مأموراً بالظاهر في سلسلة المشية التشريعية، ولذا لم يتمكننا من الاستمرار في الصحبة وكان موسى يعترض دائماً على الخضر، وكان لا يستطيع عليه صبراً، وهاتان الوظيفتان مختلفتان، ونحن مأمورون بما أمر به موسى، وهذا بحث دقيق عميق نتعرض له إن شاء الله في محله.

٥- وههنا روايات استدلوها بها على المطلوب.

منها: صحيحة ابن بزيع قال: مات رجل من أصحابنا ولم يوص، فوقع أمره إلى قاضي الكوفة فصير عبد الحميد القيم بماله، وكان الرجل خلف ورثة صغاراً ومتاعاً وجواري، فباع عبد الحميد المتاع، فلما أراد بيع الجواري ضعف قلبه عن بيعهن إذ لم

(١) جواهر الكلام: ج ٢٦ كتاب الحجر ص ١٠٣.

يكن الميِّت صير إليه وصيته، وكان قيامه فيها بأمر القاضي، لأنهن فروج، قال: فذكرت ذلك لأبي جعفر عليه السلام وقلت له: يموت الرجل من أصحابنا ولا يوصي إلى أحد، ويخلف جوارى فيقيم القاضي رجلاً منا... فما ترى في ذلك؟ قال: فقال: إذا كان القيم به مثلك ومثل عبد الحميد فلا بأس ^(١). وهو دليل على كفاية مجرد الوثاقة.

ومنها: صحيحة علي بن رئاب قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السلام عن رجل بيني وبينه قرابة مات وترك أولاداً صغاراً، وترك ممالك له غلماناً وجوارى ولم يوص، فما ترى فيمن يشتري منهم الجارية فيتخذها أم ولد... قال: لا بأس بذلك إذا باع عليهم القيم لهم، الناظر فيما يصلحهم... الحديث ^(٢)، ولكن يمكن الاشكال فيه بأن ذكر المولى والقيم لعله إشارة إلى مثل الجد أو من نصبهم الحاكم لذلك، فيشكل دلالة على المقصود.

* * *

حاصل الكلام في ولاية عدول المؤمنين

والتحقيق أن يقال: إن الأمور التي يتولاها الولي الفقيه مختلفة، «تارة» يكون ممّا لا يمكن تعطيله ولا تركه، مثل حفظ أموال اليتامى والغيب والقصر، وكذا إجراء الحدود إذا كان تركه سبباً للفساد، وإشاعة للفحشاء (كما هو كذلك) وإحقاق الحقوق، والقصاص الذي فيه حياة الأمة، وأولى من الجميع إقامة الحكومة لدفع الاضطراب والفوضى وحفظ نظام المجتمع.

(١) الوسائل: ج ١٢ ب ١٦ من أبواب عقد البيع ح ٢.

(٢) الوسائل: ج ١٣ ب ٨٨ من أحكام الوصايا ح ١.

و «أخرى» لا يكون كذلك مثل التجارة بمال اليتيم، له حتى ينمو ويزيد ويبارك فيه.

أمّا الأوّل فلا كلام في وجوبه، ولا إشكال، وإن لم يكن هناك دليل نقلي، لأنها من الأمور التي قياساتها معها، والظاهر أن ما ورد في روايات الباب بالنسبة إلى أمر الصغار والايّتام من هذا القسم فتأمل.

وبالجملة: ولاية عدول المؤمنين في هذا القسم ممّا لا ينبغي الكلام فيه، ولا شبهة تعتريه، ولا أظن أحد يخالف، إلّا أن يكون خلافاً في الصغرى، والظاهر أن ابن إدريس أيضاً غير مخالف في هذا القسم، بعد فرض عدم إمكان تعطيله، واستناده إلى الأصل أيضاً مشعر بذلك، فإن الأصل في المسألة وإن كان هو عدم ولاية أحد على أحد ولكنه مقطوع هنا بقيام الدليل القطعي على خلافه، لأن المفروض عدم إمكان صرف النظر منه.

قال في الجواب إشارة إلى قول ابن إدريس: «مراده نفيها على حسب ولاية الأب والمجدّ والحاكم لا مطلقاً، وحينئذ يرتفع النزاع على هذا التقدير»^(١). ولعلّه أيضاً ناظر إلى ما ذكرنا فإن ولاية الأب والمجد (وعلى احتمال ولاية الحاكم) لا تختص بموارد الضرورة بل تشمل غيرها أيضاً.

والذي يؤيد ذلك أنهم صرّحوا بعدم ولاية الأم وغيرها من الأقارب، على كلّ حال يعني مثل ولاية الأب والمجدّ، فهذا دليل على أنهم ناظرون إلى الصورة الثانية، وإلا في موارد الضرورة لا إشكال في ولايتهم عند عدم وجود من يتقدّم عليهم.

قال في الجواهر في كتاب الحجر في شرح قول المحقّق: «الولاية في مال الطفل والمجنون للأب والمجد» ما لفظه: «فإن لم يكن الحاكم، فظاهر جملة من العبارات

(١) جواهر الكلام: ج ٢٨ ص ٤٢٧ ج.

المعددة للأولياء عدم الولاية حينئذٍ لأحد، بل هو صريح المحكي عن ابن إدريس، وهو كذلك بالنسبة إلى الأم وغيرها من الأخوة والأعمام والأخوال وغيرها بلا خلاف أجده، بل عن التذكرة الاجماع عليه في الأم بل عن مجمع البرهان أنه اجماع الأمة^(١).

أضف إلى أنه من البعيد جداً أن يحكم فقيه بترك مال الصغير حتى يفنى ويتلف، وكذلك الحكم بجواز ترك المجتمع بلا أمير، فيختل نظامهم ويفنى معاشهم ومعادهم. ومن هنا يعلم أنه لا تنحصر الولاية في هذا القسم بالعدل، وأنه إذا لم يمكن الوصول إلى العدل جاز تصدي الفاسق إذا كان موثقاً به في هذا الأمر، لعين ما مرّ من الدليل.

هذا بالنسبة إلى القسم الأول، وأمّا القسم الثاني ففقتضى الأصل عدم ولاية العدل، فيه فلا يجوز له الاتجار بمال اليتيم تنميته له، وما أشبه ذلك، وأمّا مجرد حسن الاحسان، وكلّ معروف صدقة، والمؤمنون بعضهم أولياء بعض، وغير ذلك فالظاهر قصورها عن إثبات جواز ذلك، لما عرفت من عدم كونها في مقام البيان من هذه الجهة.

بل يشكل القيام به للفقيه أيضاً، نعم للولي الخاص كالأب والجَدّ ذلك، والحاصل لو فصلنا موارد المسألة بهذا التفصيل (بين ما لا يمكن تعطيله بحكم الشرع والعقل، وما يمكن تعطيله) كان الحكم واضحاً غاية الوضوح.

نعم قد يقال أن بعض روايات الباب مطلقة مثل رواية «إسماعيل بن سعد». وقد وقع السؤال فيه عن بيع الجوّاري، وهو أعمّ ممّا يكون للضرورة أو لاصلاح المال وتنميته، وكذلك صحيحة «إسماعيل بن بزيع» فإن السؤال فيها أيضاً مطلق

(١) جواهر الكلام: ج ٢٦ ص ١٠٣.

بالنسبة إلى بيع الجوّاري، ولكن يشكّل الاعتماد على مثل هذا الإطلاق مع كون الغالب السؤال عن حفظ الأموال عن الفساد والتلف، فالأحوط لو لم يكن الأقوى عدم الجواز.

ولو فرض إطلاق في مقام يشكّل القول به في سائر المقامات إذا لم يكن هناك إطلاق، والأصل عدم الولاية.

وقد نتج ممّا ذكرنا أن ولاية عدول المؤمنين في الأمور فيما لا يرضى الشارع بتعطيلها أمر ثابت معلوم دون غيرها، ولا نحتاج في إثبات هذا المعنى إلى دليل أزيد من كونها ممّا لا يمكن تعطيلها شرعاً.

ومن هنا يعلم أنه إذا لم يقدر الفقيه على تأسيس الحكومة الإسلامية أمّا لعدم خبرته بهذا الأمر، أو لعدم مساعدة الظروف له، أو لعدم قبول الناس له أحياناً، فاللازم اقدام غيره ممن يوثق بعدالته وكفايته وتدبيره ودفاعه عن الإسلام والمسلمين ويكون خبيراً بالأمور، مقبولاً عند الناس، على تأسيس الحكومة، فإن ذلك أمر لا يجوز تعطيله بحال، ولا بدّ للناس من أمير حتى أن حكومة الفاجر إذا لم يقدر على البرّ، أحسن من عدم الحكومة غالباً كما في رواية أمير المؤمنين (عليه السلام).

* * *

بقي هنا أمور :

الأوّل : في اعتبار العدالة في المؤمن الذي يتولى هذه الأمور عند فقد الفقيه، ظاهر تعابير القوم بعدول المؤمنين اعتبارها كما صرّح به شيخنا الأعظم حيث جعله ظاهر أكثر الفتاوي.

ولكن قد يقال بكفاية الوثاقة.

ويظهر من بعض الكلمات هنا قول ثالث وهو كفاية أحد الأمرين من الوثاقة

والعدالة كما في جامع المدارك حيث إنه بعد ذكر أحاديث الباب قال: ويمكن أن يكون الشرط أحد الوصفين من العدالة والوثاقة، لأن الظاهر أن العدالة لا تلازم الوثاقة (انتهى)^(١).

وعلى هذا يكون في المسألة أقوال ثلاثة، ولكن لم نفهم كيف يمكن تفكيك العدالة عن الوثاقة، اللهم إلا أن يقال أن العدالة توجب مجرد الظن بعدم ارتكاب الخلاف، والوثاقة مرحلة أعلى منه، أو يقال أن العدالة تمنع التعمد بالخلاف لا الخطأ، والوثاقة يعتبر فيها عدم التخلف لا سهواً ولا عمداً (وكلاهما كما ترى) أو يكون المراد أن الوثاقة لا تلازم العدالة!

هذا، ولكن لا إشكال في أن مقتضى الأصل هو عدم الولاية إلا ما خرج بالدليل، ومقتضاه اعتبار العدالة في المقام، ولكن لعلّ المستفاد من الروايات غير هذا، وذلك لأن قوله «إن قام رجل ثقة» في موثقة سماعة^(٢) ظاهر في كفاية مجرد الوثوق. وكذلك قوله عليه السلام «نعم» في جواب السؤال عن بيع الجوّاري بصورة فعل مجهول «هل يستقيم أن تباع الجوّاري»^(٣) أيضاً عام يشمل العدل وغيره والقدر المتيقن تقيده بالوثوق، وأمّا الأزيد فلا دليل عليه.

نعم في ظاهر بعض الأحاديث اعتبار العدالة^(٤).

وقد يستدلّ بصحيفة ابن بزيع أيضاً، نظراً إلى أن قوله «إذا كان القيم مثلك ومثل عبد الحميد فلا بأس» يحتتمل أموراً أربعة الماثلة في الفقاهاة والعدالة والوثوق والتشيع والأول لازمه بقاء المال بلا قيم عند عدم وجدان الفقيه، والقدر المتيقن من

(١) جامع المدارك: ج ٣ ص ٣٧٩.

(٢) الوسائل: ج ١٣ ب ٨٨ من أحكام الوصايا ح ٢.

(٣) الوسائل: ج ١٢ ب ١٦ من أبواب عقد البيع ح ١.

(٤) راجع الوسائل: ج ١٢ من أبواب عقد البيع ح ٢.

الاحتمالات الآخر هو العدالة (هكذا أفاده شيخنا الأعظم في مكاسبه).
 وفيه أنه استدلال بالأصل لا بالخبر، غاية الأمر أن الخبر من قبيل المحفوف بما
 يحتمل القرينية فيكون مجملًا، فتدبر جيدًا.
 وقد يقال «كما في نهج الفقاهة»^(١) أن هناك قرينة على عدم عدالته لأنه اكتفى في
 سائر التصرفات بمجرد نصب قاضي الكوفة قيًا كما يظهر من توقفه من بيع الجواري
 فقط لأنهن فروج.
 ويمكن الجواب عنه، بأن من المحتمل كونه من الفقهاء أو العدول وكان تصرفه
 بسبب هذه الأوصاف، لا بسبب نصب قاضي الكوفة فقط.
 وقد يقال أيضًا أن في بعض نسخ التهذيب توصيف «عبد الحميد» بأنه «ابن سالم»
 وقد نصّ على توثيقه جماعة.
 ولكن أورد عليه في نهج الفقاهة بخلو بعض آخر عنه، مضافاً إلى أن الثقة هو
 عبد الحميد بن سالم العطار، ولم يثبت أن هذا هو العطار.
 أقول: قد وقع الكلام في أن عبد الحميد من أصحاب الصادق عليه السلام أو الكاظم عليه السلام
 فالنجاشي ذكره من أصحاب الكاظم عليه السلام.
 وعده الشيخ في رجاله من أصحاب الصادق عليه السلام وذكر ابنه «محمد بن
 عبد الحميد» من أصحاب الرضا عليه السلام وحينئذ كيف يمكن أن يكون هو نفسه من
 أصحاب أبي جعفر الجواد عليه السلام أو في عصره، لاسيما أنه لم يرو عنه رواية أبدًا.
 ومن العجب أنه ذكر بعض الأعاظم في معجم رجال الحديث احتمال سؤال «ابن
 بزيع» عن هذه المسألة بعد موت عبد الحميد، وأنت خير بأنه لا يوافق ظاهر الرواية
 لظهورها في كون هذه المسألة مبتلى بها في زمن الحال.

(١) نهج الفقاهة: ص ٣٠٥.

والحاصل أن استفادة اعتبار العدالة من هذا الحديث ضعيف من وجوه:

- ١ - اختلاف نسخ التهذيب. ٢ - عدم ثبوت كون عبد الحميد بن سالم هو العطار الثقة. ٣ - من البعيد أن يكون مدركاً لعصر الإمام الجواد عليه السلام لاسيما مع عدم نقل رواية عنه. ٤ - التصريح بوثاقته أعم من العدالة.

والحاصل أنه يقع التعارض بين رواية «إسماعيل بن سعد» الظاهر في اعتبار العدالة وموثقة «سماعة» الظاهر في كفاية الوثاقة، ويمكن الجمع الدلالي بينهما بحمل العدالة على الوثاقة، لاسيما مع ما هو المرتكز في أذهان العرف والعقلاء من كفاية الوثاقة في أمثال المقام وإن كان الأحوط العدالة مهما أمكنت.

بقي الكلام في تفصيل شيخنا الأعظم الأنصاري رحمته الله وهو القول الرابع في المسألة، وحاصله: أنه إن كان الكلام في مقام الثبوت والنسبة إلى مباشرة المكلف نفسه فالظاهر جواز تصدي الفاسق له، فلا تعتبر العدالة ولا الوثاقة، والدليل عليه شمول العمومات له مثل عون الضعيف صدقة وقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، وصحيفة «ابن بزيع» محمولة على صحيفة «ابن رثاب» فتصرفات الفاسق صحيحة.

وإن كان في مقام الإثبات، وارتباط فعل الغير بفعله فالظاهر اشتراط العدالة فيه، واستدل عليه بصحيفة «إسماعيل بن سعد» بل وموثقة زرعة (سماعة) بناءً على إرادة العدالة من الوثاقة. مضافاً إلى أن عمومات فعل ذلك المعروف بعد باقية بحالها، لعدم العلم بصحة فعل الفاسق (انتهى ملخصاً).

وفيه أولاً - أنه ليس في الواقع تفصيلاً «كما أشار إليه المحقق الايرواني في بعض حواشيه»^(١) وأن العدالة اعتبرت للطريقة فلو علم بأن الفاسق تصرفاً

(١) حاشية المكاسب للمحقق الايرواني: ص ١٥٩.

صحيحاً جاز فعله حتى بالنسبة إلى الغير، لا حراز الواقع هنا بالعلم فتأمل.

ثانياً - سلمنا لكنّه مخالف لظاهر روايات الباب فإن ظاهرها اعتبار العدالة أو الوثاقة بعنوان شرط للصحة واقعاً كاعتبارها في صحة الطلاق وصلاة الجماعة، فإن قوله في موثقة سماعة «إذا قام عدل في ذلك»، لاسيّما بعد قوله «إذا رضى الورثة» (أي الكبار منهم) ظاهر في اعتبار العدالة واقعاً كاعتبار رضى الكبار، وكذا قوله في صحيحة ابن بزيع «إذا كان القيم به مثلك ومثل عبد الحميد فلا بأس» (بناءً على ظهوره في العدالة أو الوثاقة) فحملها على الطريقية بالنسبة إلى الغير غير واضح.

ثالثاً - أن الأصل في المسألة كما عرفت عدم ولاية أحد، على أحد فإثباتها في حق الفاسق يحتاج إلى دليل، وقد عرفت أن عمومات الأحرار، وحفظ أموال اليتامى، ليست في مقام البيان من هذه الجهة، وهي مثل أدلة وجوب اجراء الحدّ على الزاني والسارق في قوله تعالى ﴿الزانية والزاني فاجلدوا...﴾ و ﴿السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾.

وإن شئت قلت: هناك أمور يكون أمرها بيد سلطان الناس وحاكمهم في جميع الأمم: والإسلام قد أمضاها، ولكن جعلها بيد سلطان عادل منها: اجراء الحدود، وإحقاق الحقوق، وحفظ أموال الغيب والقصر، وليست هذه الأمور من قبيل الاحسان المطلق، والانفاق في سبيل الله والتعاون على البرّ والتقوى، فالأدلة الدالة على هذه الأمور وإن كانت مطلقة ولكنها في الواقع ناظرة إلى العمل بها من ناحية من إلهي الحكم، وليست في مقام بيان من يكون له الحكم في هذه الأمور بل لها أدلة أخرى ناظرة إليها.

ومن هنا يعلم أن ما يظهر من كلمات شيخنا الأعظم في قوله: «الظاهر أنه (أي جواز تصرف عدول المؤمنين) على وجه التكليف... لا على وجه النيابة من حاكم، فضلاً عن كونه على وجه النصب من الإمام عليه السلام»: ثمّ فرع عليه جواز المزاحمة في هذه

من قبل اشخاص آخرين ما لم يتم الأمر» في غير محله.
وذلك لأن هذا التلقي من الأمور الحسبية ليس على ما ينبغي، وليس وزانها وزان
الواجبات أو المستحبات الآخر، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأمور
العادية شيء، وفيما يوجب الكسر والجرح شيء آخر، فالأول من قبيل الأحكام
والثاني من قبيل المناصب التي بيد ولي الأمر، وهكذا حفظ مال اليتامى والغيب إذا
لم يكن هناك ولي خاص.

ومن هنا يعلم أن جواز تصرف عدول المؤمنين إنما هو بإذن ولي الأمر عليه السلام
واجازته، فهم نوابه في الواقع، فلا يجوز المزاحمة لهم على نحو عدم جواز المزاحمة
لولي الأمر والله العالم.

ولعله من هذه الجهة قال المحقق النائيني في منية الطالب بعد نقل أحاديث الباب:
«فمع وجود العدل لا شبهة في أن المتيقن نفوذ خصوص ما يقوم به، نعم مع تعذره
يقوم الفساق من المؤمنين بعد عدم احتمال تعطيله لكونه ضرورياً»^(١).

* * *

الثاني: في اشتراط ملاحظة الغبطة في عدول المؤمنين، أو الفساق عند عدمهم
وعدمه كلام، ظاهر كلمات الأصحاب اشتراطه.

قال في «مفتاح الكرامة» في شرح قول العلامة: «وإنما يصح بيع، من له الولاية،
للمولى عليه» ما نصّه: «هذا الحكم إجماعي على الظاهر، وقد نسبته المصنّف إلى
الأصحاب فيما حكى عنه كما تسمع وأقره على ذلك القطب والشهيد»^(٢).

وقال في الحقائق، بعد ذكر الأخبار الآتية: ويستفاد من هذه الأخبار
الشريفة جملة من الأحكام، «منها»: أن التصرف في أموالهم يتوقف على

(١) منية الطالب: ج ١ ص ٣٣٠.

(٢) مفتاح الكرامة: ج ٤ ص ٢١٦.

نوع مصلحة لهم في ذلك.

وقال العلامة في التذكرة في كتاب الحجر: «الضابط في تصرف المتولي لأموال اليتامى والمجانين اعتبار الغبطة وكون التصرف على وجه النظر والمصلحة إلى أن قال: «سواء كان الولي أباً أو جدّاً له، أو وصياً، أو حاكماً، أو أمين حاكم إلى أن قال - «ولا يعلم فيه خلاف إلا ما روي عن الحسن البصري»^(١).

وقال في مفتاح الكرامة في كتاب الحجر بعد نقل ذلك ما لفظه: «وظاهره أنه مما لا خلاف فيه بين المسلمين».

أقول: لا يخفى أنه ليس محل الكلام خصوص أموال اليتامى بل هو عام، والعمدة فيه أصالة العدم، وقد عرفت أنه مبني الكلام في المقام مضافاً إلى الروايات الواردة من طرق الخاصة والعامة.

١ - ما رواه الكاهلي قال: قيل لأبي عبد الله عليه السلام أنا ندخل على أخ لنا في بيت أيتام ومعه خادم لهم فنقعد على بساطهم ونشرب من مائهم ويخدمنا خادمهم... فما ترى في ذلك؟ فقال: إن كان في دخولكم عليهم منفعة لهم فلا بأس، وإن كان فيه ضرر فلا؟ (الحديث)^(٢).

ويمكن أن يقال أنها لا تشير إلى حكم عدم النفع والضرر، ولكن التأمل فيها يعطي اشتراط النفع لهم.

٢ - ما رواه علي بن مغيرة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام إن لي ابنة أخ يتيمة فربما أهدي لها الشيء فأكل منه ثم اطعمها بعد ذلك الشيء من مالي فأقول: يارب هذا بذا، فقال: فلا بأس^(٣).

(١) تذكرة الفقهاء: ج ٢ ص ٨٠.

(٢) الوسائل: ج ١٢ ب ٧١ من أبواب ما يكتسب ح ١.

(٣) الوسائل: ج ١٢ ب ٧١ من أبواب ما يكتسب ح ٢.

فإن أكل بعض الهدية ثم اطعم اليتيمة بعد ذلك يكون مصلحه لها غالباً كما لا يخفى، ولكنه مجرد سؤال وقيد من جانب الراوي لا بيان شرط من ناحية الإمام عليه السلام بخلاف الحديث السابق.

٣- ومثله ما رواه العياشي عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: قلت له: يكون لليتيم عندي الشيء وهو في حجري انفق عليه منه، وربما أصيب (أصبت) مما يكون له من الطعام، وما يكون مني إليه أكثر: قال: لا بأس بذلك^(١).

وهنا أيضاً ذكر نفعه اليتيم في سؤال الراوي لا كلام الإمام عليه السلام فتدبر جيداً. اضم إلى ذلك قوله تعالى ﴿ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن﴾^(٢). وقد ذكر فيها احتمالات كثيرة في معنى «القرب» و «الاحسن» ولكن الانصاف أن الظاهر من قوله تعالى ﴿ولا تقربوا﴾ عدم التصرف فيه بشيء من التصرفات، ويلحق به ترك التصرف أيضاً أحياناً إذا كان فيه ملاكه كما إذا كان إبقائه موجباً لفساده، والمراد «بالاحسن» كلما هو اصلح لليتيم ولأمواله، وحيث إن الإلتزام بالاصلح من بين جميع التصرفات، لعلّه مخالف للسيرة القطعية، فالمراد به «الحسن» كما فسره به في «المجمع».

وعلى كل حال يظهر منها لزوم رعاية المصلحة، فلا يكفي مجرد عدم المفسدة، ويظهر منها ومن الأخبار أيضاً جواز الاتجار بمال اليتيم للولي أي شخص كان، لا إطلاقها وإطلاق بعض الأخبار أو صريحها، وإن كان مخالفاً لمقتضى الأصل، ولا مانع منه بعد وجود الدليل.

بقى هنا أمور

١- كثيراً ما يكون ترك الاتجار بمال اليتيم سبباً لفساده واستهلاكه ومصادقاً

(١) الوسائل: ج ١٢ ب ٧٣ من أبواب ما يكتسب ح ٤.

(٢) الانعام: ١٥٢ والاسراء: ٣٤.

للافساد لاسيما إذا كان من الاوراق النقدية، وحينئذ لا ينبغي الشك في جوازه ولو لم تكن هذه الأخبار بأيدينا، لأن الولي لا بد أن يكون حافظاً لأمواله، وهذا مناف لحفظها.

واليه يشير ما رواه في التذكرة عن النبي ﷺ من طرق العامة أنه ﷺ قال: من ولي يتيماً له مال، فليتجر له ولا يتركه تأكله الصدقة (والمراد منه الزكاة، أي إذا تركه تعلقت به الزكاة وانعدم تدريجاً بخلاف ما إذا اتجر به).

ولكن يشكل العمل بها على مذهب الأصحاب، لعدم وجوب الزكاة في مال الطفل وفي استحبابه كلام، ولذا قال في «مفتاح الكرامة» بعد نقل الحديث العامي «انه على ضعفه مخالف لما عليه أصحابنا، إذ ليس في نقديه زكاة وجوباً ولا استحباباً». كما أن ترك المراودة لليتامى والصغار حذراً من التصرف في أموالهم أو أكل شيء عندهم، كما شاع عند بعض المتورعين ممن لا خبرة لهم بأحكام الدين ربما يكون فيه مضرة لهم، وموجباً لكسر قلوبهم وسوء حالهم، وتشتت بالهم، فالمرادة كثيراً ما تكون من أظهر مصاديق القرب بالأحسن، وربما يعاوضه بما هو أكثر بل لو لم يعاوضه بشيء ربما كان مصلحة لليتيم، فيجوز من دون عوض، ولكن الأحوط استحباباً جعل عوض في مقابلها.

٢ - هذا وقد مرّ سابقاً أن الأولياء حتى الأب والجد إنما نصبوا لحفظ أموال القصر والغيب وتدير أمورهم، لا أن لهم حق على المال، وإن قوله ﷺ «أنت ومالك لبيك» حكم اخلاقي لا حقوقي، فاللازم في جميع الموارد ملاحظة مصلحة المولى عليهم لا غير، حتى أن جواز تصرف الأب والجد منوط بالمصلحة لعدم الدليل على أزيد منه فتدبر.

٣ - إذا دار الأمر بين الصالح والأصلح، فهل على الولي ملاحظة الأصلح؟ قد يتصور أن ظاهر قوله تعالى «إلا بالتي هي أحسن» هو وجوب ترجيح

الأصلح كما مرت الإشارة إليه.

ولكن لابدّ من التفصيل بين مواردّها، فإن كان الأصلح حاضراً يتوسل إليه بأدنى شيء أو بمجهود يسير، فلا اشكال في وجوب الأخذ به، لأن تركه من قبيل الفساد والاضرار أو بحكمه عرفاً، فإن كان هناك شخصان يشتريان المتاع، أحدهما يشتريه بعشر، والثاني بعشرين، أو الذي يشتري بعشر في سوق قريب، والذي يشتريه بعشرين في سوق آخر بعيد منه قليلاً، ففي أمثال المقام لا ينبغي الشكّ في لزوم ترجيح الأصلح لما عرفت.

وأما إذا لم يكن كذلك، فليس على الولي الفحص عن جميع الاسواق، حتّى يجد من يشتريه بأزيد من الجميع، لما عرفت من استقرار السيرة على خلافه في الأولياء والوكلاء والأوصياء ومتولي الاوقاف ولما فيه من العسر والمخرج أحياناً.

٤ - مدار كلمات القوم كما عرفت في هذه الأبحاث، هو أموال اليتامى وما شابه ذلك، ولكن قد عرفت أن موضوع البحث عام يشمل جميع الأمور الحسبية والوظائف التي بيد الحاكم، والأموال التي لا يمكن تعطيلها بحكم الشرع، فإحقاق الحقوق واجراء الحدود والقضاء والقصاص والدفاع عن حياض المسلمين وتجنيد الجنود، وبالمجملّة الحكومة على الناس، أيضاً داخلة في مورد البحث فإذا لم يمكن الوصول إلى الفقيه أو كان هناك فقيه غير نافذ الكلمة يجب على عدول المؤمنين القيام بها، وإذا وقع التشاح لابدّ من الرجوع إلى المرجحات التي أشرنا إليها سابقاً، وقبلما يحتاج إلى القرعة دفعاً للتنازع، لوجود المرجحات الكثيرة التي يعرفها أهل الخبرة، يحصل بها فصل المنازعة كما لا يخفى.

إلى هنا تم الكلام في مسألة ولاية «عدول المؤمنين» على أمر الحكومة وغيرها. والحمد لله أولاً وآخراً.

* * *

الفهرس

تمهيد ٥

١ - حكم الأضحية في العصر الحديث

تمهيد ٩

المحور الأصل في المسألة ١١

الأول: ليس الواجب في الهدي مجرد إراقة الدّم ١٢

دفع شبهة تعدّد المطلوب ١٣

مقتضى صناعة الفقه ١٤

دفع شبهة مطلوبة مجرد إراقة الدم ١٦

قياس الهدي بالطواف والسعي ١٧

توهم لزوم البدعة ١٩

الثاني: عدم شمول أدلة الأضحية للمصاديق الموجودة في عصرنا ٢٠

الثالث: جميع المذاهب خارجة عن منى ٢٣

شبهة الارتكاز لدى المتشرّعة ٢٤

حكم وادي محسر وقياس الهدي بالوقوف ٢٧

الرابع: حرمة الإسراف والتبذير ٢٩

الفرق بين الإسراف والتبذير ٣٠

سعة دائرة مفهومي الإسراف والتبذير ٣٠

دفن الأضاحي أو إحراقها من أوضح مصاديق الإسراف أو التبذير ٣١

شبهة عدم الإسراف في الحج ٣٢

التسبة بين حكم الأضحية وحرمة الإسراف والتبذير ٣٤

خلاصة الكلام في المسألة ٣٦

أسئلة واستفتاءات ٤٢

الإجابة على عدّة أسئلة فقهية سُئل عنها سماحته ٤٥

٢ - أحكام الغناء

المقام الأول: في الأدلة الدالة على حرمة ٥٢

دليل المخالف ٦٢

٦٨.....	المقام الثاني: في معنى الغناء وحقيقته
٧٠.....	الالحان على ثلاثة أقسام
٧٣.....	المقام الثالث: في المستثنيات
٧٣.....	أولها - الغناء في الزفاف والاعراس
٧٤.....	ثانيها - في أيام الأعياد والأفراح
٧٥.....	ثالثها - «الحداء»
٧٥.....	رابعها - المراثي
٧٦.....	خامسها - في قراءة القرآن

٣- حكم العبادة في المناطق القطبية

٨١.....	الشمس في منتصف الليل!
٨٣.....	إشكالية الليل والنهار في المناطق القطبية
٨٥.....	معرفة وقت الظهر ومنتصف الليل في المناطق القطبية
٨٨.....	المقياس.. الحد الوسط
٩٠.....	النتيجة النهائية للبحث
٩٢.....	ملاحظات

٤- جواز الانشاء بالكتابة في جميع العقود والایقاعات

٩٨.....	المقام الأول: الأقوال الواردة في المسألة
١٠٢.....	المقام الثاني: في حقيقة الانشاء
١٠٥.....	المقام الثالث: في بيان الدليل على لزوم الانشاء في العقود والایقاعات
١٠٧.....	المقام الرابع: هل يتحقق الانشاء بالكتابة؟
١٠٩.....	المقام الخامس: أدلة القائلين بعدم جواز الانشاء بالكتابة
١١٨.....	المقام السادس: أدلة القول بالجواز
١٢٢.....	تنبيهان
١٢٢.....	الأول - استثناء حكم النكاح والطلاق
١٢٤.....	الثاني - اهتمام الشارع بأمر الكتابة

٥ - حكم الخمس في عصر غيبة الإمام عليه السلام

١٢٩.....	حكم الخمس في عصر غيبة الإمام عليه السلام
----------	--

٦ - فلسفة تنصيف دية النساء

١٣٧.....	تمهيد
----------	-------

١٣٨	مكانة المرأة في عصرنا الحاضر
١٣٩	أسس البحث
١٤٠	١- أنواع القتل وتعريف الدية
١٤٠	٢- دية النساء من وجهة نظر فقهاء الإسلام
١٤٢	٣- دية المرأة حسب الروايات الفقهية
١٤٥	٤- حدود تنصيف دية المرأة
١٤٧	٥- فلسفة تنصيف دية المرأة
١٤٩	الجانب الإنساني والإلهي
١٥٠	الجانب العلمي والثقافي
١٥٢	الجانب الاقتصادي
١٥٣	٦- الإجابة عن عدة أسئلة
١٥٩	٧- هل يعتبر تنصيف دية النساء ومنعهن عن بعض المناصب
١٦٠	٨- خلاصة البحث
١٦١	٩- وصايا لنساء المجتمع الإسلامي

٧- حجّة علم القاضي

١٦٧	أقوال العامة
١٦٧	أقوال الخاصة
١٧٢	أدلة القائلين بالجواز مطلقاً
١٧٥	الروايات الواردة في المسألة
١٨٤	نتيجة الكلام
١٨٦	أدلة المانعين عن حجّة علم القاضي
١٩٣	بقي هنا مسائل

٨- ضمان العاقلة في قتل الخطأ

٢٠٧	تمهيد
٢٠٩	أقسام القتل
٢١١	١- آراء فقهاء الإسلام في ضمان العاقلة
٢١٣	٢- ضمان العاقلة حسب الروايات الفقهية
٢١٣	الطائفة الأولى (الروايات الصريحة)
٢١٤	الطائفة الثانية (وهي الروايات الدالة بشكل غير مباشر)

- ٣- وجه تسمية العاقلة ٢١٦
- ٤- هل يمكن الوقوف على فلسفة الأحكام؟ ٢١٧
- ٥- ما هي الفائدة في معرفة فلسفة الأحكام الإلهية؟ ٢٢٠
- ٦- فلسفة الأحكام خاضعة لمصلحة الأكثرية، لا الكل ٢٢٢
- ٧- ضمان العاقلة ٢٢٥
- العاقلة نوع من التأمين العائلي ٢٢٦
- ٨- الاشكال الأخرى للعاقلة في المجتمع ٢٢٧
- ٩- حدود ضمان العاقلة ٢٢٨
- ١٠- خلاصة البحث ٢٢٩

٩- المسائل المستحدثة في الفقه الإسلامي

- تمهيد ٢٣٣
- ١- تعريف المسائل المستحدثة ٢٣٣
- ٢- الحاجة إلى بحث هذه المسائل ٢٣٤
- ٣- نماذج من المسائل المستحدثة ٢٣٨
- المقدمة الثانية ٢٤٥
- (١) تعريفها ٢٥٩
- (٢) أقسامها ٢٦٠
- (٣) أثر العناوين الثانوية ٢٦١
- (٤) نسبة أدلة العناوين الثانوية إلى الأوليّة ٢٦٨
- خلاصة البحث ٢٦٩

نبذة من المسائل المستحدثة الهامة

- مسألة تحديد النسل والمواليد وإسقاط الجنين ٢٧٣
- أولاً: عنوان المسألة ٢٧٥
- ثانياً: أدلة الطرفين ٢٧٥
- ثالثاً: تفاوت الظروف ٢٨٢
- رابعاً: طرق تحديد النسل ٢٨٣
- إسقاط الجنين ٢٨٥
- أولاً: أسباب الإسقاط ٢٨٥
- ثانياً: الحكم الأولي للإسقاط ٢٨٦

٢٨٨	ثالثاً: حالات الجنين
٢٨٩	رابعاً: الدية في الجناية على الجنين
٢٩٠	خامساً: حكم القصاص في الجنين
٣٠٣	ضمان الطبيب لما يتلف بطبايته
٣١٠	حدود الضمان الثابت بالجناية وشروطه
٣١٥	حكم التشريع في الشريعة الإسلامية
٣١٥	نبذة وجيزة عن تاريخ علم التشريع
٣١٦	أولاً: الحكم الأولي للتشريع
٣٢٠	ثانياً: الحكم الثانوي للتشريع
٣٢١	ثالثاً: الفرق في الحكم بين الحربي وغيره وبين المسلم والذمي
٣٢٢	رابعاً: اختلاف حكم التشريع باختلاف أغراضه
٣٢٢	خامساً: في أحكام التشريع
٣٢٦	الترقيع والزرع
٣٢٧	المقام الأول: أقسام الترقيع والزرع
٣٢٧	المقام الثاني: حكم الأقسام من حيث الجواز والحرمه
٣٢٧	أولاً: حكمها الأولي
٣٢٨	ثانياً: حكمها الثانوي
٣٢٩	المقام الثالث: في بيان الأحكام الفرعية المترتبة على ترقيع الأعضاء
٣٣٨	أحكام البنوك
٣٣٨	الأمر الأول: ضرورة إحداث البنوك
٣٤٠	أقسام البنوك
٣٤٠	الأمر الثاني: حقيقة إيداع الأموال في البنوك
٣٤٥	حساب الادّخار أو التوفير
٣٤٥	حساب القرض الحسن
٣٤٦	حساب الودائع الثابتة
٣٤٦	الحوالات المصرفية
٣٤٦	الأمر الثالث: إثبات الملكية للدول والحكومات الوضعية
٣٤٨	أقسام المالكين
٣٥٠	مشروعية البنك الحكومي والأهلي

أحكام المعاملات المصرفية	٣٥٢
أولاً: الحساب الجاري	٣٥٢
ثانياً: حساب القرض الحسن	٣٥٣
ثالثاً: حساب الادّخار أو الذخيرة	٣٥٣
رابعاً: حساب الإيداع الثابت الأجل	٣٥٥
خامساً: القروض البنكية	٣٥٩
أحكام الأوراق المالية	٣٦٠
الأمر الأول - إنّ الأشياء من حيث المالية على ثلاثة أقسام	٣٦١
الأمر الثاني - تأريخ نشوء الأوراق المالية	٣٦٤

١٠ - حدود وصلاحيات الفقيه

الأول: منصب الافتاء	٣٩١
المنصب الثاني: القضاء والحكم بين الناس	٣٩٦
المنصب الثالث: الولاية	٣٩٩
الاختيارات السبعة للوليّ الفقيه	٤٠٠
نظرة إجمالية إلى كلمات القوم في مسألة ولاية الفقيه	٤٠١
حكم المقامات السبعة في الولاية	٤١٠
المقام الأول - ولايته على القصر والغيب	٤١٠
المقام الثاني - ولاية الفقيه وحقّ التصرف بالخمس والزكاة وما شابهها	٤١٣
المقام الثالث - من صلاحيات الفقيه «إقامة الحدود الشرعية»	٤٢٧
المقام الرابع - من صلاحيات الفقيه «إقامة فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»	٤٣٢
المقام الخامس - من صلاحيات الفقيه «الاشراف على الحكومة»	٤٤٣
ضرورة الحكومة للناس	٤٤٣
أولوية الفقيه من غيره	٤٥٠
روايات الولاية	٤٥١
١ - مقبولة عمر بن حنظلة	٤٥١
٢ - مشهورة أبي خديجة	٤٥٧
٣ - التوقيع المبارك المعروف	٤٥٩
٤ - حديث «مجاري الأمور»	٤٦٢
٥ - حديث «العلماء حكّام الناس»	٤٦٤

- ٦- حديث «الفقهاء أمناء الرسل» ٤٦٤
- ٧- حديث «الفقهاء حصون الإسلام» ٤٦٥
- ٨- حديث «العلماء ورثة الأنبياء» ٤٦٥
- ٩- حديث «اللهم أرحم خلفائي» ٤٦٧
- ١٠- حديث «السلطان ولي من لا ولي له» ٤٦٨
- حاصل ما يمكن الاعتماد عليه في إثبات ولاية الفقيه ٤٧١
- بقي هنا أمور مهمة ٤٧١
- الأول:** هل يكون تعيين الفقيه لمنصب الولاية بالنصب أو الانتخاب ٤٧١
- موقف البيعة من أمر الولاية ٤٧٧
- ١- البيعة وماهيتها ٤٧٨
- ٢- أدلة مشروعيها ٤٧٨
- الثاني -** حدود نفوذ ولاية الفقيه واختيارات الولي الفقيه ٤٨٧
- ١- مراعاة مصالح الأمة ٤٨٧
- ٢- الاستشارة في أموره ٤٩٢
- ٣- الرجوع إلى الخبراء ٤٩٥
- ٤- لزوم الأخذ بأحكام الشرع في جميع أموره ٤٩٧
- بحث حول العناوين الثانوية ٥٠١
- ١- تعريف العناوين الثانوية وحدودها ٥٠١
- ٢- كثرة العناوين الثانوية وتنوعها ٥٠٣
- ٣- دور العناوين الثانوية في حياة الفقه الإسلامي وازدهاره ٥٠٧
- ٤- النسبة بين العناوين الثانوية والأولية ٥١٠
- ٥- ولاية الفقيه بنفسها من العناوين الأولية ٥١١
- الثالث -** كشف النقاب عن الولاية المطلقة ٥١٢
- المقام السادس -** من صلاحيات الولي الفقيه «مهمة الولاية على التشريع» ٥١٤
- ١- آيات من كتاب الله ٥١٦
- ٢- ومن السنة ٥١٧
- ٣- طائفة أخرى من الأخبار ٥١٨
- ٤- طائفة ثالثة جميع الأحكام الشرعية كانت مكتوبة في كتاب علي عليه السلام ٥٢٠
- ٥- ما أجمع الأصحاب عليه ٥٢٢

٥٢٢	٦ - الإمام علي عليه السلام حافظ للشرع.....
٥٢٣	٧ - ما دلّ على أن دين الله لا يصاب بالعقول.....
٥٢٤	حل معضلة أخبار التفويض.....
٥٣٥	خلاصة الكلام في مسألة التفويض.....
٥٤٠	ملاحظات صاحب المعالم على الحديث.....
٥٤٥	الثاني - حديث التفويض إلى الأئمة عليهم السلام.....
٥٤٧	الثالث - الجواب عن مغالطة في المقام.....
٥٤٨	الرابع - التفويض في أمر الحلقة.....
	المقام السابع - من صلاحيات الولي الفقيه «الولاية على الأموال
٥٥١	والأنفس وحدودها».....
٥٥٦	كيف تكون الأرض كلها للإمام عليه السلام؟.....
٥٥٦	الأولى: ما لا يدلّ على أكثر من ملك الانفال للإمام عليه السلام.....
٥٥٧	الثانية: ما دلّ على ملك جميع الأراضي له سواء من الانفال وغيرها.....
٥٥٧	الثالثة: ما دلّ على أن الدنيا كلها لهم وهي عدّة روايات.....
٥٦٥	نتيجة البحث في مسأله ولاية الفقيه.....
٥٦٨	ولاية عدول المؤمنين.....
٥٧١	حاصل الكلام في ولاية عدول المؤمنين.....
٥٨١	بقي هنا أمور.....
٥٨٥	الفهرس.....

